ZNAK

MIESIĘCZNIK

NIEZNANE LISTY CYPRIANA NORWIDA

Dwadzieścia listów Norwida do Zmartwychwstańców

O NORWIDZIE:

Irena Sławińska • Zdzisław Łapiński • Maria Morstin-Górska • Zdzisław Jastrzębski

Dyskusje:

Ks. Jan Dorda TJ • Ks. Tomasz Podziawo MIC • Zbigniew Żakiewicz

KRAKÓW

LIPIEC — SIERPIEŃ (7-8)
ROK XII 1960

73-74

REDAGUJE ZESPÓŁ

Hanna Malewska, Maria Morstin-Górska, Stefan Swieżawski, Stanisław Stomma, Jerzy Turowicz, Stefan Wilkanowicz, Jacek Woźniakowski, Jerzy Zawieyski.

Redaktor Naczelny: **Jacek Woźniakowski**
Sekretarz Redakcji: **Stefan Wilkanowicz**

Adres redakcji: Kraków, Sławkowska 32, I p. tel. 556-21
Redakcja przyjmuje we wtorki i piątki, godz. 13—15
Adres administracji: Kraków, Wiślna 12, I p. tel. 213-72
Administracja przyjmuje codziennie od godziny 9—13.

Cena zeszytu zł 12.—

Prenumerata:

krajowa		zagraniczna	
miesięcznie	zł 12.—	miesięcznie	zł 16.80
kwartalnie	„ 36.—	kwartalnie	„ 50.40
półrocznie	„ 72.—	półrocznie	„ 100.80
rocznie	„ 144.—	rocznie	„ 201.60

Zamówienia i przedpłaty przyjmowane są w terminie do dnia 15-go miesiąca poprzedzającego okres prenumeraty.

Wpłaty na konto administracji Kraków, Wiślna 12, PKO nr 4-9-831.

Prenumerować można również przez urzędy pocztowe i listonoszy, oraz wpłacając na konto „Ruchu" Kraków, Worcella 6, PKO nr 4-6-777.

Prenumeratę zagraniczną należy wpłacać na konto administracji PKO Kraków Nr 4-9-831, lub na konto PKWZ „Ruch" Warszawa, ul. Wilcza 46 — PKO 1-6-100024.

Egzemplarze archiwalne „Znaku" — od Nru 36 począwszy — nabywać można w **Administracji miesięcznika „Znak", Kraków, ul. Wiślna 12** oraz w następujących księgarniach:

Katowice: Księgarnia św. Jacka, ul. 3 Maja 18; **Kraków:** Księgarnia Krakowska, ul. św. Krzyża 13 i Księgarnia „Veritas", ul. Sławkowska 20; **Poznań:** Księgarnia św. Wojciecha, Pl. Wolności 1; **Wrocław:** Księgarnia Archidiecezjalna, ul. Katedralna 6.

Maszynopis otrzymano 20. VI. 1960 Druk ukończono w sierpniu 1960
Format A5 Papier druk. sat. kl. VII 61×86 60 g Ark. druk. 14½
Zam. 244. 20. VI. 1960 Nakład 7.000+350 egz. E-13

Krakowskie Zakłady Graficzne, Zakład Nr 7, Kraków, Kazimierza Wielkiego 95

ZNAK
MIESIĘCZNIK
ROK XII Nr 73-74 (7-8)
Lipiec – Sierpień 1960
KRAKÓW

CYPRIAN K. NORWID

LISTY

OD WYDAWCY

Jeszcze przed trzema laty otrzymałem informację od ks. Władysława Kosińskiego C. R. z Rzymu o nieznanych listach Norwida, przechowywanych w tamt. archiwum księży zmartwychwstańców. Niestety droga ich do Polski była długa, a warunki pracy nie zezwoliły mi na wyjazd do Rzymu i z tego powodu nie skorzystałem z miłego zaproszenia przełożonych tego zakonu do „poszperania" w zasobnym ich archiwum. Listów tych nie ogłosił swego czasu ks. Paweł Smolikowski, zasłużony historyk zgromadzenia, gdyż na przełomie XIX /XX w. nie było jeszcze „zapotrzebowania" na Norwida. Małe ich fragmenty podał do druku ks. Józef Jarzębowski w artykule *Norwid i Zmartwychwstańcy* („Życie" londyńskie nr 10 i 11 z 1959 r.) z kopii nie wolnej od usterek, przypisując przy tym Norwidowi dwa listy nie przez niego napisane. Obecna edycja 20 listów Norwida uwzględnia wszystkie zachowane listy z ww. archiwum w całości. Wydawca oparł się o fotokopie formatu 9×12 cm.

Kontakty Norwida ze zmartwychwstańcami zmieniały się niejednokrotnie w trwałą przyjaźń, która miała swoje blaski i cienie. Kontakty te nie ograniczały się bynajmniej do nazwisk adresatów publikowanych obecnie listów. Norwid znał prawie wszystkich zmartwychwstańców rzymskich i paryskich, a także kilku krakowskich z czasów ich pobytu w Paryżu. W świetle dotychczasowego stanu badań, do znanych nazwisk można dodać garść nowych, takich jak: kleryk i lekarz Alfred Bentkowski, syn Feliksa (wyświęcony w r. 1849), który leczył chorującego poetę w Rzymie w r. 1848, dalej ks. Karol Grabowski, miłośnik i znawca sztuk pięknych, doceniający w pełni talent Norwida malarza i rzeźbiarza, ks. Adolf Bakanowski (kontaktował się z Norwidem w latach siedemdziesiątych i współdziałał z ks. A. Jełowickim przy umieszczeniu poety w Zakładzie św. Kazimierza), ks. Władysław Witkowski, przełożony Misji Polskiej w Paryżu od r. 1877, i najmłodszy z nich ks. Władysław Orpiszewski, syn Ludwika. Z grona tych księży spowiednikami Norwida

byli jakiś czas: Semenenko, Grabowski i Orpiszewski; dwaj ostatni byli zastępcami kapelana Zakładu św. Kazimierza.

Jeśli chodzi o listy zmartwychwstańców do Norwida, to te — z wyjątkiem 3 listów ks. Jełowickiego z Biblioteki Narodowej, zamieszczonych w Aneksie — bodajże nie zachowały się. Zachowały się jednak inne materiały rękopiśmienne (m. in. listy zmartwychwstańców, wspominające o poecie). W oparciu o nie przygotowuję obszerny artykuł o Norwidzie i zmartwychwstańcach.

Listy otrzymały w druku kolejną numerację. Pisane drobno, w kilkunastu wypadkach były trudne do odczytania. Niepewne nazwiska adresatów czy daty oznaczono pytajnikami, a uzupełnienia pochodzące od wydawcy ujęto w nawiasy prostokątne. Pisownię i interpunkcję na ogół zmodernizowano, z zachowaniem wszystkich właściwości stylu i języka poety. Modernizacja objęła też pochylone é oraz końcówki narzędnika -em, -ym, -emi, -ymi. Częste podkreślenia poszczególnych wyrazów czy okresów zastąpiono drukiem rozstrzelonym (spacją). W miejscach o wątpliwej interpunkcji raczej nie ingerowano, pozostawiając ją (lub jej brak) w wersji pierwotnej. Nazwy osobowe i geograficzne, o ile kwestia dotyczyła tylko pisowni, emendowano w zasadzie według wersji poprawnej. Daty zapisane przez autora na końcu listu — niezależnie od pozostawienia ich tam — podano również na początku tekstu w następującej kolejności: miejscowość, dzień i nazwa miesiąca, rok i ewentualny dzień tygodnia. Notatki te, zarówno jak mniej lub więcej przybliżone rekonstrukcje dat, umieszczono w nawiasach kwadratowych. Notatki obcej ręki, tj. ks. P. Smolikowskiego, o ile nie są dosłownym powtórzeniem zapisów Norwida, a wreszcie daty stempli pocztowych, znalazły się w metryczkach listów, przed przypisami do nich. Przypisy usiłowano dostosować raczej do poziomu inteligentnego czytelnika, a nie tylko specjalisty od Norwida. Wyrazów i zwrotów obcojęzycznych nie tłumaczono.

Na koniec wydawca poczuwa się do miłego obowiązku podziękowania tym wszystkim, którzy swoją pomocą i informacjami przyczynili się do ukazania się niniejszej pozycji. A więc przede wszystkim głęboka wdzięczność należy się ks. Jerzemu Mrówczyńskiemu, Rektorowi Wyższego Seminarium Duchownego Księży Zmartwychwstańców w Krakowie, za udostępnienie mi publikowanych tekstów i wybitną pomoc w przygotowaniu ich do druku, dalej Księżom Zmartwychwstańcom w Rzymie, Poznaniu i w Krakowie i Pani mgr Barbarze Kocównie, pracowniczce Biblioteki Narodowej, za odpisy listów ks. A. Jełowickiego do Norwida i informację o pamiątkach po tym kapłanie, zachowanych w archiwum Miriama.

Kraków, dnia 1 lipca 1960

Franciszek German

9 Sierpnia 1879.
Rzym.

Szanowny i Kochany Ojcze

Dziś dopiero u Ojca Habe zdarzyło mi się czytać adres który od żydów i ich starszeństwa do Ojca Świętego ma być posłany — Niestety ni-kto z nich głębszym nie rzucił okiem a tak powierzchownie samowolnie [illegible] może owo [illegible]-owania się blisko tylu ludzi, spostrzegło [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] adresami skreślonemi. — Ta tedy kropla prawdy, czy-li świadectwa prawdzie, proszę niech znajdzie jakie miejsce — a niech Ojcu Dobrodziejo-wi [illegible] [illegible] niczego jak to za-pozwól Ojcu Habe podpisy innych przestąpić Umieściwszy tedy i upraszam Szanownego Ojca Do-brodzieja ten podpis mój zamieścić

Ojcze byłeś łaskaw się zatroszczyć o losy powstania książek moich — pozwól się zapomnieć o tej drobnostce bardzo mogłaś dalbyś tylko [illegible] które chcę oddalony serca podzieliłem i podzielam

wszakże, co do tych książek (: bo jakowy
każdy skończyć trzeba) — niech się Szanowny
Ojciec więcej już o nie nie kłopocze
— skoro inną drogą to załatwionem będzie.
Pozostaję tylko z prośbą o zamieszczenie
imienia mego pod adresem jeżeli
podpisującemu być ma bez wyboru
— i jeżeli wierności chrześcijaństwu i polskości
wiernej dostateczną kwalifikacją jest
w tym względzie.

Racz przyjąć wyrazy
Głębokiego szacunku

najniższy sługa

Cyprian Norwid.

1

Do ks. Aleksandra Jełowickiego

Rzym, 9 stycznia 1849

Szanowny i Kochany Ojcze

Dziś dopiero u Ojca Hube zdarzyło mi się czytać adres, który od rodaków i ich starszeństwa do Ojca Świętego ma być przesłan. Byłoby mi boleśnie, gdybym nie wziął udziału w tak poczciwym zamiarze, a może nawet obowiązku, zwłaszcza iż blisko tutaj będąc, przepełnione mam serce uczuciami w onym adresie skreślonymi. Ta tedy kropla prawdy, czy też świadectwa prawdzie, proszę, niech znajdzie jeszcze miejsce — i niech Ojciec Dobro. zapomnieć o mnie tak nie zechce, jak tu zapomniał Ojciec Hube podpisy inne przesełając. Umacniam tedy i upraszam Szanownego Ojca Dobr., ażeby tam podpis mój zamieścił.

Ojciec byłeś łaskaw się zatrudnić interesem przesłania książek moich — pojmuję, że zapomnieć o tej drobnostce bardzo mogłeś dotknięty tylu cierpieniami, które choć oddalony szczerze podzieliłem i podzielam, wszakże co do tych książek (bo interes każdy skończyć trzeba) — niech się Szanowny Ojciec więcej już nimi nie zatrudnia — wkrótce inną drogą to załatwionym będzie.

Pośpieszam tylko z prośbą o zamieszczenie imienia mego pod adresem, jeżeli podpisywanym być ma bez wyboru i jeżeli wierność Kościołowi i polskość uczuć dostateczną kwalifikacją jest w tym względzie.

Proszę przyjąć wyrazy
głębokiego szacunku
najniższy sługa
Cyprian Norwid

[Adres:] Wielebnemu Ojcu / Aleksandrowi Jełowickiemu / Paris / Rue de Seine St. Germain N-16 / Librairie Polonaise / parti- / Passage St. / Philippe du Roule / n. 1. à côte de l'église

[Stemple:] [1] Roma 15 gen. (18)49
[2] Paris 24 jan. (18)49

[2] Ojcze — Aleksander Jełowicki (1804—1877), gimnazjum ukończył w Winnicy na Podolu, a uniwersytet w Krakowie i w Warszawie. W powstaniu 1831

odznaczony krzyżem Virtuti Militari, którego nie przyjął; brał też udział w sejmie powstańczym jako poseł hajsyński. W kraju i na Emigracji należał do wielu komitetów i towarzystw naukowych; był również członkiem Tow. Histor.-Liter. w Paryżu. Dał się poznać jako znakomity publicysta, księgarz i zasłużony wydawca wielu dzieł religijnych, literackich i naukowych. W r. 1841 został księdzem, a w rok później wstąpił do świeżo założonego zgromadzenia zmartwychwstańców. W życiu emigracji listopadowej odegrał wybitną rolę. Por. F. German: *Ks. A. J.* — „Ateneum Kapłańskie" r. 1958 z. 1—2, s. 121—125. W tegoż oprac. ukażą się wkrótce listy A. J. do Ksaweryny ze Szczeniowskich Chodkiewiczowej z lat 1832—1839, rzucające nowe światło na kulturę polską na emigracji. O ks. A. J. Norwid słyszał wiele jeszcze w Warszawie, zwłaszcza w salonach N. Łuszczewskiej (matki Deotymy) i K. Lewockiej, gdzie omawiano często publikacje emigracyjne. Ze wszystkich zmartwychwstańców z ks. J. łączyła Norwida przyjaźń najserdeczniejsza. Jemu to dedykował poeta „w upominku wdzięczności" w kwietniu 1852 *Do Najświętszej Panny Marji Litanię* (pierwodruk w „Tyg. Katol." 1864 nr 30 z 22. VII, s. 287—289). Ks. A. J. postarał się o umieszczenie Norwida w Zakładzie św. Kazimierza w Paryżu (od 9. II. 1877). W tym to zakładzie — po rychłym zgonie ks. J. (15. IV. 1877) — pomagał Norwidowi bliski krewny zmarłego kapłana, Teodor Jełowicki.

[3] Ojca Hube — ks. Józef Hube (1804—1891), prawnik, prof. Uniw. Warsz. w r. 1830, pisarz, współzałożyciel zgrom. zmartwychwstańców. Kształcił się w Dreźnie, Warszawie i w Krakowie, na dalsze studia udał się do Berlina i Paryża. W powstaniu listopadowym został podpułkownikiem. Następnie wyjechał z ojcem Michałem do Paryża wywożąc częściowo tajne archiwum rządowe. Został tam członkiem Tow. Histor.-Liter., a w r. 1836 wstąpił do „Domku Jańskiego". W r. 1842 otrzymał święcenia kapłańskie. W 6 lat później, kiedy poznał Norwida, był generałem zakonu zmartwychwstańców. Oprócz prac z dziedziny prawa i historycznych ks. H. ogłosił kilka dzieł treści religijnej, znanych dobrze Norwidowi. Był też znakomitym tłumaczem i popularyzatorem. Bibliografię pism ks. H. i o nim zebrał F. German.

[3] adres (...) do Ojca Świętego — chodzi tutaj o *Odezwę Polaków do Piusa IX Papieża*, Paryż 1 stycznia 1849, 4° ss. 3. Na tym adresie brak wszelkich nazwisk i podpisu Norwida. Na końcu *Odezwy* wydrukowano apel do rodaków z prośbą, by nadsyłali swe adresy do nowego wydania tego ulotnego pisma. Do nowej edycji *Odezwy* najprawdopodobniej nie doszło; Estreicher jej nie notuje.

[16] dotknięty tylu cierpieniami — z powodu rozstrzelania w Wiedniu przez Austriaków starszego brata ks. A. Jełowickiego, pułkownika Edwarda J., za udział w wypadkach politycznych 1848 r.

2

Do ks. Aleksandra Jełowickiego (?)

Rzym, 22 stycznia 1849 r.

Szanowny i Kochany Ojcze

Niespodzianie wyjeżdżam. Oddaję Żywot Ś-o Bazylego, pożyczony mi z Biblioteki Ś-o Klaudiusza i dubel-

tówkę Orpiszewskiego, który mi polecił, ażeby w bibliotece Ojców na dalsze jego polecenie zaczekała.

Polecam się łaskawej pamięci. Może nie będę czasu miał pożegnać,

najniższy sługa

Cyprian Norwid

2 Ojcze — adresat nie pewny. Nie jest wykluczone, że list mógł być pisany do ks. J. Hubego, ówczesnego generała zakonu. List zachował się tylko w maszynopisie: losy autografu nie są znane.

4 z Biblioteki Ś-o Klaudiusza — kościół św. Klaudiusza w Rzymie dzierżawili zmartwychwstańcy w latach: 1842—1869 od rządu francuskiego. Wspomniana biblioteka znajduje się wraz z archiwum zakonnym zmartwychwstańców przy ich domu generalnym; mieści ona tysiące rękopisów i dokumentów oraz wspaniały księgozbiór.

5 Orpiszewskiego — Ludwik Orpiszewski (1810—1875), po trosze poeta, powieściopisarz, pamiętnikarz, dramaturg, publicysta, belwederczyk i dyplomata. Norwid poznał go w Rzymie w maju 1848.

3

Do ks. Piotra Semenenki

Paryż, 16 sierpnia 1849 r.

Ja podobnież — jako byłem mówił — zamiar miałem odwiedzenia Szanownego Ojca przed wyjazdem — nie z Paryża, lecz z Francji.

Ku temu przygotowany nawet byłem, w następstwie czego — dwa listy mię ostrzegły (a jeden z nich Zyg-a), iż zbliżać do kraju się nie mogę z powodu, że wydano by mię bez wątpienia. Odkładam przeto zamiar mój — w Paryżu pozostaję. Nadzieję odwiedzenia Sz-o Ojca w Sole[s]mes tracę, gdyż, jako byłem mówił, nastąpiłoby to w takim razie, gdybym Francję opuszczał.

Dziękuję najuprzejmiej za wiele pamięci o mnie — dziękuję najpokorniej za pamięć. Za pamięć o wiecznej cząstce mej — dziękuję najserdeczniej za wszystko, co serdecznie raczy⟨ł⟩ Ojciec mi mówić.

Nie mówię, iżbym stał, przeto abym nie upadł, ale nie mówię, iż upadłem i leżę, aby wstać — ten wstęp niechaj mi służy do powiedzenia co nastąpi, to jest, żem jest spokojny.

Miejsce, nie powiem nic, ale mi małą bardzo rzeczą, ale mi tłem jest tylko, bo nie z zewnętrznego-świata spokój.

Zdaje mi się, iż do kąpieli morskich na niedługo się udam, bo co nie zwykłem robić, o zdrowiu moim myśleć m u s z ę. Z powodu, iż po prostu cierpię sobie konwulsje, czego już dawno nie miewałem.

Doktorów się nie radzę, albowiem nic mi nie pomogą — zabałamucą tylko — wiem, co mi potrzeba — kąpieli morskich kilka — konnej jazdy — obudzenia się prawdziwszego życia w społeczeństwie.

Konwulsje przejdą — jak przechodziły już — a tymczasem i one ulgą, bo lepiej co pewny przeciąg czasu chwilę nienormalną przebyć — niż zgmatwanymi nerwy z duszą w ekscentryczności-kołtun biedzić się co dzień, co godzina. Spokojnym być (tu, na świecie) to jest przytomnym być, to jest sumiennym być. Spokojnym być tu — to jest — w boju, na inny sposób niepodobna. Nie-spokoić się o to nie ma co. Ś w i a t o w y jestem bardzo, to jest nie-salonowy, nie-pokojowy, bo owszem mało takim jestem, ale mówię Ś w i a t o w y — tym, co się na świecie dzieje, więcej niż się zdaje, więcej niż powiedzieć umiem, zawarowan. Dlatego nie koniecznie za zdrowie moje, spokój mój, pogodę moją — odpowiadam. Nie chcesz mi, Szanowny Ojcze, zapomnieć tego, iż widziałeś mię na skręcie klimatu, bo jednym tchem z Włoch wbiegłem na osi ruchu: bo w mieście ruchu, czasu ruchu, na skręcie wieku, czasów, myśli i na skręcie-serca. Pod tymi wrażeniami piszesz S-ny Ojcze do mnie — wiem, że gdybym człowieka torturowanego widział raz, a potem spotkał na ulicy, nie tego bym witał, lecz tamtego. Leży to w naturze i w dobroci, leży to w ludzkości, jako uczuciu uważanej.

O ile jedyny-Miłosierny modlitwy moje przyjąć zechce — zawdzięczę nimi dobroć Szanownego Ojca.

Sługa

C. K. N.

U góry, po lewej stronie listu, znajduje się dopisek ręką ks. P. Smolikowskiego: „do O. Semenenki 16. VIII. 1849". Wszystkie inne dopiski na następnych listach pochodzą również od ks. Smolikowskiego.

3 O j c a — ks. Piotr Semenenko (1814—1886), powstaniec 1831 r., na emigracji we Francji należał do pierwszych członków Tow. Demokratycznego. Nawrócony przez B. Jańskiego, został współzałożycielem i najwybitniejszym członkiem zgrom. zmartwychwstańców. Głęboki teolog, filozof, mistyk i asceta. Oprócz licznych dzieł (wiele z nich nie wyd.) zostawił 4-tomowy *Dziennik*, druk. w wyborze w Rzymie 1955 r. Rec. F. Germana w „Znaku" 1958 nr 7 s. 854—857. Tenże opracował obszerną bibliografię pism ks. S. i o nim. Norwid poznał ks. S. w Rzymie, w maju 1844; był

on wtedy generałem zakonu. Ks. S. w swoim *Dzienniku* (nawet w części nie druk.) nie wspomina zupełnie o Norwidzie, zapewne z tego powodu, że był jego i p. Kalergis spowiednikiem.

6 Zyg-a — Zygmunt Krasiński.

10 Sole[s]mes — Solesmes, miejscowość w dep. Nord (Francja płn.) z opactwem trapistów. W pobliżu tej miejscowości znajduje się znany klasztor benedyktynów, do którego ks. S. zamierzał wstąpić. W r. 1849 odbywał on tam rekolekcje.

16 Nie mówię iżbym stał... — aluzja do słów św. Pawła: „Niech więc ten komu się zdaje, że stoi, patrzy, aby nie upadł" (*I Kor.* 10, 12). Wszystkie cytaty z Nowego Testamentu w przekładzie ks. Seweryna Kowalskiego, Warszawa 1957.

4

Do Jana Koźmiana

[Paryż, 2 kwietnia 1850]

Nie myśl, proszę, że choćby najlżej obrażony jestem — od tej przestrogi rozpoczynam. Piszę tylko, ażeby oczy wam otworzyć. Córki Jerozalemskie — nie płaczcie nade mną, ale płaczcie nad sobą samymi.

Czytałem — piszecie, o tym, czego się po mnie społeczeństwo polskie spodziewało; wolnoż mi będzie też powiedzieć, czego ja się po tym społeczeństwie spodziewałem?

Powiadam wam, że żadna specjalność, żadna się idea nie rozwinie tam, gdzie tylko dwa pola są otwarte — tu wolałbym przemilczeć, jakie pola? — bo to na sarkazm wyglądać może — lecz tak jest — — tam potrzeba tylko służących i ekonomów...

Nie ma talentów, które by żądza nie pożarła, służebnictwo nie obróciło w niwecz. Nie ma sił niezużytych.

Jak kto się nie urodzi w liczbie wybranych majątkowo — może przepaście brylantów w sobie mieć — nędza i poniżenie w niwecz obróci je...

Czekajcież, aż pisarz lub artysta z pewnej liczby majętnych się wyrodzi.

Sam powiedziałem, że uboga jest szata pieśni, naumyślnie Alwar taki zrobiłem — ale — ale — o! praktyczni pisarze — jak ona się rozsypie na przysłowia, to będzie moja pieśń! *Et nunc intelligite*?

Na język mój nie skarżcie — nie dziś po polsku mówię — jeżeli nie lepiej, to tak, jak wy wszyscy, znam go.

Na brak formy w krótkowidzeniu waszym nie użalajcie się, ale na brak społeczeństwa! Lepiej mnie być niejasnym, bo gorzka by była jasność moja — bo gdybym odpiął frak mój i tego lisa, co mi wnętrzności rozdziera od lat tylu, pokazał — jasno by było, ale gorzko! Inni będą więcej udarowani i jaśniej wam się wytłomaczą.

Nie *oczyma fantazji* po kilka razy na rok głód kilkodniowy w drzwiach mych widzę.

Mamże być jasnym?!

Udarowany! — piękne słowo — czy myślicie, że to z nieba spadło — czy krytycy moi są w stanie poczciwie palec narysować? Czy wy wiecie, ilem ja pracował?

Wstyd mi to wszystko pisać.

Cuda czyń — wołacie — wy chrześcijanie — o! mój Boże — wiem ci ja, że niedoskonały jestem, ale gdybym krytykę *pisaną* waszą do *żywego* dnia — którego z moich dni przyłożył — cóż by chrześcijańskiego więcej było?...

Resztę — za Styxem.

Tym się różni słowo-boże od słowa-ludzkiego, że tamto dla wszystkich dobrej woli, a to nie dla wszystkich dobrej woli przystępne. Otóż rewelatorem nie będąc, dla niektórych tylko piszę — i wyraziłem to na wstępie do pieśni-społecznej, aleście wstęp też odrzucili — niech wam Bóg szczęści.

Proszę dramatu nie drukować — ja pójdę moją drogą. Zdrowie straciłem, pójdę dalej — przez te wszystkie niedostatki, zawody, fałsze itd. — resztę za Styxem.

Ośmieliłem się Twórcę — artystą nazwać dlatego, żem jako *twórcę* Go podziwiał, ale dziś spostrzegam, że można by i dlatego śmiałości onej pofolgować, że przebacza krytykom.

Nie odpisz, proszę, iż gniewam się.

C. N.

Błogosławiony to czas, kiedy *człowiek* stać się *cegiełką* może — to jest, kiedy plan i ogół jest.

Inaczej — do czegóż dołożyć tę cegiełkę? Zawsze to będzie kupa cegieł.

Wierzcie mi, że obywatelską i miłości-rzecz robię mówiąc to — inni mówić nie będą — zobaczycie.

C. N.

Proszę dramatu nie drukować — proszę rozrzucić — inny napiszę czasu swego. Zygmunt powiada, że po Słowackim ja mam największą siłę rymu — w s t y d mi się cytować. Krytykom moim życzę tyle lat szczęścia, ile dni ja w życiu głód cierpiałem — z uśmiechem — i cierpieć będę — idę dalej.

[Adres:] Monsieur Jean Koźmian / par B e r l i n / P o s e n / à T u r w i a / p. Kosten
[Stemple:] [1] Pa⟨ris⟩ 2 a⟨vril 18⟩50
[2] Aachen 3. 4. ⟨1850⟩

U góry dopisek obcą ręką: „Koźmian 1850 (?) Cypr. Norwid". Data stempla pocztowego.

4 w a m — Jan Koźmian (1814—1877), powstaniec 1831 r., na emigracji we Francji ukończył wydział prawa, potem należał do najwybitniejszych „braci zewnętrznych" zgrom. zmartwychwstańców, w r. 1860 został księdzem. Podczas pobytu w Berlinie (1845—1846) zorganizował młodzież uniwersytecką, którą urabiał w duchu katolickim. W grupie tej znalazł się również Norwid. K. piastował wysokie godności kościelne i był wybitnym publicystą zachowawczym, założycielem, wydawcą i jakiś czas redaktorem „Przeglądu Poznańskiego" wychodzącego w latach 1845—1865, gdzie opublikował tylko 4 wiersze Norwida. Liczył się z opinią czytelników „Przeglądu", dla których lektura pism Norwida była niestrawna. K. był autorem wielu utworów, przedrukowanych po jego zgonie w wyborze 3-tomowym. Por. 13 listów poety do Koźmiana w edycji Miriama z r. 1937. O tragicznych losach rękopisów Norwida w tekach red. „Przeglądu" pisał ostatnio B. Zakrzewski w rozprawie: *Norwid w „Pokłosiu" Bojanowskiego* — „Pamiętnik Literacki" r. 50: 1959 z. 2, s. 575—600 z podob. autografów.

4 C ó r k i J e r o z a l e m s k i e . . . — Łuk. 23, 28.

22 A l v a r — Alvar, właśc. Alvares, jezuita z XVI w., autor gramatyki języka łacińskiego, popularnej w całym świecie.

24 E t n u n c i n t e l l i g i t e — psalm 2, 10.

49 p i e ś n i - s p o ł e c z n e j — C. K. Norwid: *Pieśni społecznej cztery stron*. Napisał.. 1848. Poznań, W. Stefański, 8° ss. 17.

52 d r a m a t u n i e d r u k o w a ć — chodzi tutaj o *Zwolona (Monologia)*. Poznań 1851. Druk i w komisie u W. Stefańskiego.

69 Z y g m u n t — Krasiński.

5

Do ks. Hieronima Kajsiewicza

[Paryż, 22 kwietnia] 1850
Rue Childebert près de St Germain des Prés N: 9. 1850

Piszę — dlatego że w te dnie brzydkie cierpiący jestem, dlatego że mam przy tym więcej *des petites misères de la*

vie humaine, niźli włosów na brodzie i dlatego, że odwlekać nie chcę.

Mam zamiar przesłać Szanownemu Ojcu Dobr. niewielki szpargalik, którego, mimo łaskawie ofiarujących mi się, nie wiem komu powierzyć. Każde słowo bezstronne jest dzisiaj w takim ambarasie, jak każdy człek poczciwy.

Potrzebuję wszakże pierwej wiedzieć, czy Ojciec Dobr. będziesz miał dosyć czasu do przeczytania uważnego i czy zechcesz sobie tylko zachować, a zeszyt na powrót mi odesłać, jeśli Ojciec w opiekę go nie weźmiesz?

Nie jestem wcale tym zrażony, iż nie dość wielkiej liczbie umiem się dać zrozumieć, bo i rozumiejący też są także. A zanadto czuję się człowiekiem, ażebym mniemał, iż do wszystkich dobrej-woli przemawiam, i zanadto czuję się praktycznym, ażebym chciał wszystkim się podobać, co jako usiłowanie niemożebne jest i niepraktycznym przez to samo.

Owoż z tym samym wyrozumieniem będziesz Szanowny Ojcze mógł oddziałać.

Pod tę porę mam wprawdzie wiele osób łaskawie życzących się tym zająć ułatwieniem, ale po większej części przekonanie jest u nas, iż to dosyć, kiedy się samemu przeczytało, zaprzeczyło, a potem często nawet tego zaprzeczonego używało. Czego za wystarczające uważać ja nie mogę, bo ani dla indywiduum, ani dla wszystkości się nie pisze.

Przepraszam za tyle elementarnych uwag jako wstęp do bardzo skromnie miernej i lakonicznej bardzo rzeczy.

Stosownie więc do tego, co na główne w tym liście zapytanie Szanowny Ojciec mi odpowie — przeszlę albo nie przeszlę.

Sługa

C. Norwid

[Adres:] Au Révérend Père / Jerôme Kajsiewicz / Paris — Rue St Honoré / presbitère de l'Assomption

[Stemple:] [1] nieczytelny
[2] Paris 22 avril (18)50

Data — oprócz roku — z drugiego stempla pocztowego.

7 Ojcu Dobr. — ks. Hieronim Kajsiewicz (1812—1873), powstaniec listopadowy, współzałożyciel zgrom. zmartwychwstańców, wybitny kaznodzieja na emigracji. Bibliografię pism jego i o nim opracował F. German. Nor-

wid miał wielkie zaufanie do ks. K. Poznali się w Rzymie w r. 1848 i tam poeta dedykował mu *Psalm Wigilii* „na świadectwo szacunku powinnego przypisany". Pierwodruk w „Kalendarzu dla rodzin katolickich...". Kraków 1866, s. 84—86. W latach następnych drogi kapłana i poety rozeszły się, ale kontakty zostały utrzymane nadal.

6

Do ks. Hieronima Kajsiewicza

[Paryż], 26 kwietnia 1850

Daruj, kochany Ojcze, że to prawdziwe zaufanie, z jakim, mimo iżeś mi raz odesłał pismo moje, Tobie, a *nie komu z łatwiejszych*, których mam! wiadomy rapsod byłem przesłał, daruj, mówię, że to zaufanie poprę jeszcze raz słowem serca mego.

Chciej, Ojcze, uczciwości mojej ufać, a powiadam, że *czas jest głos temu dać i śpiesznie*. Są *zacni*, są *patriotyczni*, ale — ale — żaden z nich nie rozwinie tej myśli i żaden głosu nie da jej, a kto ją z serca mego weźmie, nie przeprowadzi tak jak ja. Powodów do tego wiele — zbezużytecznić, zniesubtelnić, znieharmonijnić ją potrafi każdy praktycznik, *każdy, kolor jaki wyłączny już noszący*, każdy pozycję jakoś hodujący sobie albo w pozycji zrodzon. Moja jest — widzi Bóg.

Choćby nie wiem jakimi wybiedzeniami i trudami przeprowadzę ją, poszytami rapsodycznymi, czasowymi, coraz uwydatniającymi więcej treść.

Tam szedłem myślą moją tyle lat. Co Ciebie może *przypadkowo* (bo tylko *przypadkowo*) razić tam, to warunkiem i drzwiami i szparą i przystanią dla tych, którzy inaczej nie otulą myśli narodowej piersią swoją. A nie dla zdrowych i nieśmiertelnych lekarz i lekarstwo jest.

Zadłużyłem się już nawet *słowem*, muszę iść, siły mię sumienia gnają, prą. Czasu — czasu — punktu oparcia choćby *o atom przyjaznej-materii*, a usprawiedliwionym będę!

Ojcze — mówię Ci — czego nikomu nie mówiłem — zacności Twojej polecam się, prawie Kapłaństwu Twemu.

Są zacni, są patriotyczni — ⟨ale⟩ zaprawdę czasem też i nie widzą Opatrzności, że Jej siła i Jej moc.

Bogu Samemu nie ufają.

Matka Makrena słusznie zapowiedziała „Sprzedadzą Polskę za bajoka" — wszystko o bajok rozbija się!

„Rozproszył pyszne myślą-serca-ich" tego nie rozumieją dosyć sumieniem-Ojczyzny albo tylko w mistycznym embrionie, a nie w realnych aż najniższych cało-rzeczywistych warunkach bytu.

Bóg widzi, że tyle lat trawi mię i pędza to — nikt pomóc nie chce! (a dla siebie nie chcę nic), ale oni dla mnie chcą dobrze robić, a ja nie mogę. Pomóżcie mi wydać sześć z kolei poszytów. Polegam na sumieniu Twym, Szanowny Ojcze, że spalisz ten list.

C. K. Nor

[Adres:] l'Abbé / Jerôme Kajsiewicz / Paris Rue St Honoré / Presbitère de l'Assomption / pressée

[Stempel:] Paris 28 avril ⟨18⟩50

[24] A nie dla zdrowych (...) lekarz — aluzja do słów Chrystusa: „Nie trzeba zdrowym lekarza, lecz chorym". Mat. 9, 12.

[32] ⟨ale⟩ — wyraz uszkodzony w tekście.

[33] nie widzą Opatrzności... — aluzja do słów St. Test. „...nie w mnóstwie wojska zwycięstwo bitwy, ale z nieba jest siła..." (I. Mach. 3, 19).

[35] Makrena — Makryna Mieczysławska († 1869), głośna zakonnica, przebywająca od r. 1848 w Rzymie, dookoła której powstała cała literatura. Norwid namalował jej portret (akwarela).

[37] Rozproszył pyszne myślą serca ich — Łuk. 1, 51.

7

Do ks. ks. Zmartwychwstańców

[Paryż], kwiecień 1852

Szanowni Ojcowie

Interesem ważniejszym zatrudniony, bo interesem egzystencji brata mojego, nie będę mógł zdążyć na godzinę 12 — godzinę obiadu.

Ojciec Piotr uwiadomił mię, iż dziś po południu odpowiedź na zapytanie me otrzymam. Że to od trzech dni raczył mi Ojciec wzmiankować, a ja ani mam prawa, ani

mogę (wedle tego, co sam o czasie rozumiem) zakreślać konwencjonalnie tej lub owej godziny odpowiedzi. Kiedy więc kolwiek się podoba, odpowiedź ta zarówno wagę dla mnie sumienną mieć może. Tymczasem wszelako, dopóki ostatecznie interesu brata nie załatwię, niepodobna mi zastosować się do życzeń moich osobistych.

Z głębokim szacunkiem

Cyprian N.

4 brata mojego — Ludwik Norwid (1820—1882), słaby poeta i pisarz, przyjaciel J. Słowackiego, towiańczyk. Por. wiersz C. Norwida: *Do mego brata Ludwika*. — „Przegląd Naukowy" 1845, t. I, s. 121—126.

6 Piotr — Semenenko.

8

Do ks. Piotra Semenenki

[Passy, kwiecień 1852 (?)]

Szanowny i kochany Ojcze — mam nieskończenie ważny do Ojca interes — spowiedź — chciałbym wiedzieć dzień i godzinę, a wtedy z Passy bym przyjechał, gdzie u Bohdana mieszkam. Zmiłuj się, drogi Ojcze, nie zwłocz — potrzebuję prędko się z Ojcem widzieć. Adres mój, Passy — Rue Basse N° 8 chez Mr Zaleski.

Dzisiaj mi Ojciec odpisz, kiedy mam przyjechać?

Cyprian Norwid

Miesiąc i rok z pytajnikiem dopisane obcą ręką. Można przyjąć za pewne, że list pisany do ks. Semenenki, który w tym czasie przebywał w Paryżu i był spowiednikiem Norwida.

7 Zaleski — Józef Bohdan Zaleski (1802—1886), poeta romantyczny, współtwórca „Szkoły ukraińskiej", oficer 1831 r., „brat zewnętrzny" zgrom. zmartwychwstańców, serdeczny przyjaciel Norwida. Por. F. German: *Sylwetka duchowa J. B. Zaleskiego w świetle stosunku poety do księży zmartwychwstańców w 50 rocznicę zgonu*. Rzym 1936, 8° ss. 64, 3 nlb. Listy (68) Norwida do Zaleskiego z lat: 1847—1882 ogłosił Miriam w r. 1937. Niewydane listy posiada rodzina Zaleskiego mieszkająca obecnie w Gliwicach.

9

Do ks. Piotra Semenenki

[Paryż, 22 czerwca 1852]

Miałem zaszczyt upraszać Ks. Piotra Semenenkę, ażeby raczył spalić pisma rekolekcyjne, które stanowią w pewnym względzie część spowiedzi mojej.

Powtarzam to z przyczyny, iż nie raczył mi ks. Piotr odpowiedzieć, czyli odebrał pismo one, w którym o to prosiłem.

Że nie mam dość pewnej drogi i wiadomości o pobycie penitentki Ks. Piotra, P. Hr. Kalergi, a ze społeczeństwem polskim stosunki moje są prawie żadne, dołączam przeto jeszcze list do tejże damy, który sądzę, iż należy, ażeby Jej był wręczonym.

Łączę wyrazy winnego poważania

Cyprian

[Adres:] a Monsieur l'Abbé / S e m e n e n k o / Paris rue Faubourg St Honoré / presbitère de l'Assomption
[Stempel:] Miejscowość nieczytelna, 22 juin ⟨18⟩52

Data stempla pocztowego. Nazwisko adresata ręką ks. Smolikowskiego.
9 K a l e r g i — Maria Nesselrode, 1 v. Kalergis, 2 v. Muchanowa (1822—1874) córka Polki Tekli Nałęcz-Górskiej. Jedna z najpiękniejszych i najsławniejszych kobiet ówczesnych, wielka miłość Norwida.

10

Do ks. Aleksandra Jełowickiego i ks. Piotra Semenenki

[New-York] 1854 maj — Ameryka

Wiele razy miałem był pisać do Was, Szanowni Ojcowie, a mianowicie do Księdza Aleksandra i Ks. Piotra, wszelako w ostatecznym ujarzmieniu znalazłem się tu ze zdrowiem zniszczonym więcej niż kiedykolwiek, w sposób, iż musiałem ratować się na każdy czas, nigdy znaleźć nie mogąc pory takiej, w której bym mógł d o t e j p r o s t e j j a s n o ś c i pismo moje doprowadzić, w której nieledwie juz jest podrzędną rzeczą, czy list dojdzie albo nie dojdzie, będąc jakoby sam w sobie u c z y n i e n i e m. Po wtóre stan

Europy wcale mię nie zobowiązywał i nic się ku dopełnieniu jakiegokolwiek bądź obowiązku nie otwierało ani zdawało się poczynać.

Raz, pisałem wszelako, albo raczej *zakrzyknąłem z bolu* wśród tych walk na każdą chwilę, walk o życie, o żywot, o sumienie, o możność zastanowienia się, o czasu, to jest spokoju choćby tyle, aby nie-mętno westchnąć.

Miałem tu list do Ks. Schulepnikof, który odpisał mi, jak gdybym traktować z nim aferę pieniężną przybył. W jednej z trudnych moralnych chwil udałem się do nuncjusza Bediniego, który łaskawie z właściwą dobrocią — Świętej i Starej Matki naszej Kościoła katolickiego przyjął mię, w wątpliwościach sumienia poparł i ośmielił, nareszcie miałem od kuzyna mojego rekomendację do księdza francuskiego tutejszej parafii katolickiej, który spowiednikiem moim raczył być, doszedłem do tego, iż spowiednik każe mi w posty mięso jeść. Krótkie modlitwy zaleca i staranie o wesołość ducha. Piszę to Wam naprzód, niźli przystąpię do innych rzeczy, jako wstęp. Nie możecie bowiem wyobrazić sobie, do ila tu jest ciężko — nie mając od czasu do czasu przy czym głowę oprzeć i ogrzać się, wszelako wszędzie, gdzie Starej Matki naszej ręka rozciągnęła się, choć chwilową ulgę znaleźć można, tylko *mnie* nie dla doskonałości, ale dla słabości często już to nie wystarcza, potrzebując od czasu do czasu rekolekcji tu niepodobnych.

Po tym wstępie proszę Was S-ni Ojcowie o mediację moralną pomiędzy mną a pozycjami (niegdyś blisko i osobiście znajomymi), pozycjami w dzisiejszym stanie rzeczy *mogącymi, jeśli nie mającymi pod pewnym względem prawie obowiązku* otworzyć mi udziału w pracowaniu dla ogólnej sprawy. Kwalifikacje moje 1° są, iż przed obliczem Najwyższego orzekam, iż żadnego robienia kariery osobistej, żadnego dochodzenia stopni, żadnego zysku (okrom tego, iż mam lat 33 i że może nie dożyję drugiej chwili równie dla Ludzkości i Ojczyzny ważnej), nie mam, mówię, żadnego innego zamiaru i względu, że jedynie o to idzie mi, ażebym raz przeżył moment odpowiedzialności realnej, który jeden daje pewną dojrzałość woli.

Po tej pierwszej kwalifikacji przystąpię do szczegółowych określeń:

Używam mediacji Waszej właśnie dlatego, iż orzekłem 1° jakiej natury jest krok i dlaczego, że czysto sumienny

jest, po wtóre dlatego, iż do żadnego stronnictwa kolorowego nie należę okrom tego ludowego pierwiastku natury mojej, w jakim urodziłem się i ukształciłem obyczaj serca mego. Te rzeczy objaśniwszy.

Poza mediacją Waszą zapytuję z formalnej kolei dom Ks. Ks. Czartoryskich, a mianowicie samego księcia (którego jako charakter Monarchiczny pomijam, a jako najstarszego obywatela zawsze umiałem szanować), azali sądzi, iż przez cały czas bardzo małych i prawie żadnych dla dzisiejszego stanu nadziei *umiałem czuwać i być w udziale tego, co nastąpiło?*... czy przeto w słabości mojej nie dałem dość wyraźnego znaku, iż w tym, co nastąpiło, należy, ażebym poza obrębem wszystkiego porzucony pozostał?

Podobnież drugiego z Ojców naszych, P. Adama Mickiewicza, zapytać się również chciałbym z równąż otwartością, jak człowiek nie szukający kariery, ale obowiązku, ale jużem się doń rozpisał z tym.

Pana Bohdana Zaleskiego, Posła i przyjaciela mego pytam również, azali byłem w komunii tego, co następuje, i odsełam do zwierzeń, które ku wytchnieniu pozwalał, ażebym mu od czasu do czasu robił.

Pana Zygmunta Krasińskiego również proszę, azali sądzi, iż jestem poza obrębem wszelkiego udziału i z powodów jakich — czy to moralnych, czy braku zdolności — czy niedoświadczonych sił w przeciwnościach i cierpieniach?

Zapytuję nareszcie wszystkich, których prosiłem, których szukałem, do których kołatałem, azali mniemają, iż pożyteczna jest, ażebym tu pozostał, i azali nie ma służby takiej, w której bym obowiązku mojego moralnego ku pokrzepieniu sił dopełnić mógł?

Każdy bowiem szukający tymi drogami idzie na światło, a nie szuka ciemności.

Dodaję więc przez mediację Waszą, iż radbym mówić *Ojcowie!* i że pora nadeszła, której może drugiej nie dożyję.

Piszę wam z posłuszeństwem jako Kościoła tego urzędnikom, bez którego istnieć bym nie mógł, który jeden był mi zawsze we wszystkich momentach sieroctwa mojego *prawdziwym i zupełnym*, przeciwko któremu nie powiem, iżbym nawet zgrzeszył, a jeślim uczestnictwo jakie w ogólnym upadku wziął, zaiste mniejsze niż ktokol-

wiek z wielu, albo bezwłasnowolniejsze niezawodnie podczas burz zaiste rozpaczliwych.

Ale piszę w dojrzałości wieku i cierpienia, i nie chcę nic okrom trudu i pracy, ale tych, które należą mi się w ucisku wspólnym dla owoców.

Bo jeżeliby o jałowy ascetyzm chodziło, zaiste niewiele komu w tym ustąpię — tylko że to nieregularne i bezowocne jest.

Może bym się nieledwie świadczyć mógł widzeniem i proroctwem, ale sobie tego nie dozwalam wiedząc, iż jedne z tych rzeczy ogólnego moralnego ucisku są owocem, drugie właśnie dla słabości i opuszczenia, i bez-pastwiska, i zbłąkania Pan owcom swym podaje, miłosierdziem a nie obraniem szczegółowym, więc nic sobie stąd nie poczytuję.

Tak rzecz moją i sprawę przedstawiwszy, oddaję ją pod surowością sumienia przed Majestatem prawdy i proszę o ten chleb powszedni — nie do świeckich plącząc Was kabał i rozterek, ale owszem, jak określiłem, dla trzeźwości mojego, Waszego i ogólnego sumienia polskiego. Tu albowiem będąc, że do żadnej kabały przystępu sumienie moje nie dozwoli mi mieć, mogę być najabsolutniej spożytym i opuszczonym, więcej niż godzi się, ażeby najostatniejsza istota na świecie została.

Wołam do was, O j c o w i e — i proszę modlcie się za mnie i za tych, do których się odezwać w ten sposób zobowiązało mię sumienie.

*

Gdybyście Ojcowie uważali za słuszne odrzucić prośbę moją tę, tak postawioną i w tej prostocie jej — pozostanie mi 2 rzeczy:

1. pocieszać się, iż zadałem sobie to obowiązujące utrudzenie,

2. bezpośrednio udać się do Polski, gdzie po 13 latach tu, na drugim końcu globu, nie raczono wszelako zupełnie mnie zapomnieć i gdzie jeden wyznawca więcej sprawie Kościoła i ojczyzny nie zaszkodzi.

Zostaję z głębokim poważaniem

Cyprian Norwid

(adres) New-York — Brooklyn / Pacific street 384, Prince M. Lubomirski / pour Mr Norwid

„Wszelki datek dobry i wszelki dar doskonały z wysoka jest zstępujący od Ojca Światłości, u którego nie masz odmiany ani zaćmienia na przemianę".

Ś. Jakub I, 17

[Adres:] France — Paris / (rue Faubourg St. Honoré) / au Presbitère de l'Assomption / A. Jełowicki — P. Semenenko / (via Paris) / Rue Pontoise N-o 90

20 nuncjusza Bediniego — Msgr. Bedini (Beddini) pełnił wówczas zapewne funkcję nieoficjalnego Wikariusza Apostolskiego do spraw kościelnych w USA; Stany Zjednoczone A. P. nie posiadały nigdy Nuncjatury Papieskiej. W latach późniejszych Bedini został Sekretarzem Propagandy, a w końcu kardynałem.

24 kuzyna mojego — Michał Kleczkowski (1818—1886) jako wyrostek brał udział w powst. listop., szkoły ukończył w Paryżu. Był dyplomatą francuskim na Dalekim Wschodzie. Po powrocie dał się poznać w Paryżu jako wybitny sinolog.

59 samego księcia — Adam Jerzy Czartoryski (1770—1861), senator Król. Pols., prezes Rządu Nar. w r. 1831.

72 Zaleskiego, Posła — J. B. Zaleski został wybrany posłem taraszczańskim na sejm, w czerwcu 1831.

85 każdy (...) idzie na światło (...) aluzja do słów Chrystusa: „Kto prawdę w czyn wprowadza, zbliża się do światła, aby się okazało, że uczynki jego są dokonane według Boga" (Jan 3, 21).

134 M Lubomirski — książę Marceli Lubomirski, serdeczny przyjaciel Norwida, zmarł w sierpniu 1865.

11

Do ks. Aleksandra Jełowickiego

[New-York, koniec maja lub początek czerwca 1854]

Kochany i Szanowny Ojcze — Niestety piszę mało mając nadziei, ażeby list mój doszedł, przez rok albowiem, jak tu jestem, nawet od brata rodzonego nie odebrawszy słówka jednego, wątpię już o tych wzajemnościach ludzkich dla siebie, dla siebie, mówię, który może i na to zapomnienie i odrzucenie precz po części zasłużyłem, jeżeli to się tak dzieje poczciwymi ludzkimi dobrej wiary drogami i jeżeli w tym mię oskarżyciel nie udręcza.

Mógłbym pisać wiele, a pisząc mógłbym nawet wielkim poetą zostać, tyle rzeczy widziałem przez zdywagowanie

i nie powiem ukrzyżowanie, ale rozciągnięcie wszystkich zmysłów, nie na krzyżu, ale na torturze czasu tego. Toteż osycha wszystko we mnie, muszę mieć stosunki z ludźmi, którym wierzyć nie mogę, którzy kochać nie dają się, których sądzić nie chcę... proszę pojąć, o ile miłość bliźniego korzysta stąd we mnie, jeżeli ręki podać nie śmiem bez premedytacji, a ile prostota wiary, kiedy każde podanie ręki premedytacja poprzedza.

Tych dwóch rzeczy tylko już pożądam bronić w sobie, nie mówiąc nic o zmysłach, o dotykaniu, bo wycierpiałem zranienie ręki prawej, o smaku, bo spalone są usta moje, o słuchu, bo wiecie, iż nadwerężony, o oczach, w których, co się stało, nie wiem, ciemności je zewnętrzne zamąciły, nareszcie o życiu wedle czasu, bo żyję z dnia na dzień.

Widzisz więc, kochany Ojcze, dlaczego chcę Waszych rad i pomocy, a chociaż piszę nawet wątpiąc czy odbierzecie, to piszę, aby przynajmniej wspomnieć sobie, że wyciągałem ręce z związków tych na zewnątrz i na wewnątrz, które bogdaj by nie były na zatracenie moje, mimo nawet tego, co cierpię. Zgrzeszyłem zaiste, gdym się uniósł opuszczając Francję, kiedy nas za niepotrzebny i szkodliwy podrzutek i pasożytne ziele uważano, trzeba było nie mieć tej obraźliwości, wszelako mógłżem zgadnąć, iż jeśli przyjadę tu pracować, skaleczę rękę rąbiąc drzewo, a następnie usychać będę, jako usycham.

Co mam czynić — gdzie umrzeć?

Dziś 18-o rano widziałem kościół *de l'Assomption* i księdza Jełowickiego modlącego się i innych... nie przywiązuję nic do tych wizji z ciemności na światłość i odwrotnie, bo nie wiem, czy wedle Tego, w którym ciemności nie ma, pojmuję je — — wielkie to udręczenie!

Jeśli mię opuścicie, może mi Zbawiciel nie odmówi, że wejdę tu w służbę do zakonu takiego, jaki w Polsce jest, a przynajmniej umrę może w zbliżeniu z cało-boleścią naszą.

Żałuję nieskończenie, iż wątpię o dojściu listu, nie wiem, azali polityczne albo wojenne kondycje przepuszczają interes choćby tak bezinteresowny, jak interes sumienia! Toteż dlaczego posełam, napisałem.

Wreszcie przynajmniej, ażebym nie był z tych co nastaną w ostatnie dnie, a którzy mają być bez miłości przyrodzonej, którzy się sami odłączają i pogar-

dzają władzą. I darujcie, że w pragnieniu i w akcie wewnętrznym tylko jestem, bo cóż w tym zawieszeniu na powietrzu uczynić mogę.

Norwid

(W razie nieobecności Ks. Aleksandra — polecam ten list Ks. Piotrowi Semenenko).

Mój adres — najlepiej Prince Lubomirski Brooklyn, Pacific street, 384.

[Adres:] Mr L'Abbé Alexandre / Jełowicki Faubourg St Honoré / presbitère de l'Assomption / France — Paris / rue de Pontoise 90

[Stemple:] [1] Outre Mer le Havre 18 juin ⟨18⟩54
[2] Paris, 19 juin ⟨18⟩54

List wysłany jeszcze z New-Yorku, zaopatrzony datą stempla poczty morskiej: Outre Mer Le Havre, 18 juin ⟨18⟩ 54.

39 kościół de l'Assomption — pod wezwaniem Wniebowzięcia NMP w Paryżu, gdzie od r. 1849 zmartwychwstańcy odprawiali nabożeństwa dla Polaków. Rektorem tego kościoła był w latach: 1850—1877 ks. A. Jełowicki, ku którego czci wmurowano tamże tablicę w r. 1930.

60 Mój adres — obok adresu znajduje się plan domku, w którym Norwid zapewne mieszkał wówczas.

12

Do ks. Aleksandra Jełowickiego

[Londyn, 12 września 1854]

Dziś — 12 Septembra (1854), w rocznicę obrony Wiednia, u Ks. Lubomirskiego na obiedzie w Londynie odebrałem list Twój, Szanowny, Wielebny i Kochany Ojcze. Przyjechałem tu od dość dawna, od 2 miesięcy blisko. Wasze milczenie było mi bolesne dla tysiąca przyczyn, a mianowicie, iż w walkach wielkich duchowych dnie moje upływają. Popadłem w ucisk, w którym choroba i śmierć i nędza, to wszystko jeszcze byłoby „to mniej boli", ale popadłem w najuciążliwsze pokusy, z których trudnym, bo samotnym krzyżem wywalczam się, a często sił mi zbywa, literalnie, sił, boć z ziemi jestem — proch —!

Widzenia dziwne natarły mię w Ameryce i uciekałem się do spowiedzi i Komunii, ale z ciężkością wywalczając to

na nieprzyjacielu dusz, który uciska i otacza, że zaś zdrowie aż skrzypi pod tym, więc i lekarskich środków za przewodnictwem spowiednika używałem, żeby trzeźwość utrzymać, i tak jakoś z dnia na dzień wyłażę — raz najobfitszymi pociechami z góry będąc podejmowany, drugi raz poniżony na dno jestestwa brudnego duszy mojej i kolcami bodzony. Przy tym, pomyśl, Ojcze, że z światem walczyć trzeba, co jeszcze „mniej boli", ale kiedy i modlitwy się mącą i sumienie zatrważane najnatarczywiej, to bol wielki...!

Racz mi, Ojcze, w Imię Świętego Patrona Twego nastręczyć znakomitego tu spowiednika, co by w rzeczach głębokich spraw sumienia ćwiczony był, a po francusku mówił, żebym nie sam tak bezzbrojny i sam jeden walczył, żeby mię ktoś czasem w sumieniu ochłodził!

Nie idzie mi, abym opowiedział te widzenia i pociechy dobre, które spotykam lub spotkałem, ale te, co mię niepokoją. Wiem także, że nie zawsze i nie wszystko do razu rozumieć można, ale wiele udało mi się pojąć z tego języka anielskiego, który w zetknięciu z jestestwem brudnym ziemi naszej zaraz i cień fałszu w siebie obejmuje i to trwoży boleśnie. Mówiłem niektóre z tych niepokojów nuncjuszowi Beddini w Ameryce i uspakajał mię, że to resztki walki z nieprzyjacielem dusz w tych czasach częstotliwie spotykanej, i że jestem słabego sumienia. Otóż, Ojcze dobry i kochany, powoli, powoli, wspomóż mię dobrym spowiednikiem, żebym wyłaził z tych śmieci siebie samego, a wchodził na drogę zakonną. Jestem świnopas i syn marnotrawny, wiem to dobrze, ale czyliż mam o Miłosierdziu Pańskim nad biednym stworzeniem Jego zwątpić? Cała rzecz jest, mnie się tak zdało wyczytać, że my prorokujemy i con-templujemy nie przez Kościół (con - templ - templum - acio), z-kościelanie, to jest bez włożenia rąk, to jest nie przez mediację posłuszeństwa — *mais immédiatement par la nature de nos souffrances et de la verve poétique* — stąd zdaje mi się to pomieszanie języka anielskiego widzeń dobrych ze złem, z fałszem podchwytującym pychę osobistą. Byłoby, oj byłoby mi o czym mówić, nad czym płakać, za co pokutować!... Proszę więc Cię, dobry Ojcze, proszę, nie opuść mię — chcę zaciszy zakonnej i robót grubych posłuszeństwa, a przede wszystkim (boć to nie ze smutku, ale z wesela robi się),

więc przede wszystkim chcę omycia i oczyszczenia, i rad z góry, z ordinacji, ażebym własną gorącością nie popychał się gorzej w złe. Może tu jest jaki biegły w tych rzeczach zakonnik, który by mną nie pogardził. Chciałbym był może spowiedź i pielgrzymkę potem do Ś-o Jakuba, do Compostelli zrobić, bo listy Ś-o Jakuba Apostoła, mówiące o pokusach widzenia (światła i cieniu na przemiany) ulgę mi przyniosły były. Zresztą nie wiem, jak mam się poprowadzić sam, i to najgorzej, że sam, bo źle jest człowiekowi samemu. Poleciłem się znowu Ś. Bernardowi i pomocy Jego, i tak o to żebrzę od jednego Ś-o do drugiego, bo mi ciężko jest samemu. Pisz, Ojcze dobry, do mnie list osobny, a na wierzchu do Ks. Lubomirskiego, Londyn, Brompton Crescent 45.

U góry listu dopis. obcą ręką: „Cypr. Norwid do ks. Aleks. Jelowickiego".

62 Compostella, w Hiszpanii, miejsce legendarnego grobu św. Jakuba Apostoła.

63 Listy św. Jakuba Apostoła — św. Jakub napisał tylko 1 list. O pokusach pisze w rozdz. I od w. 13.

66 Źle jest człowiekowi samemu — *Gen.* 2, 18.

13

Do ks. Piotra Semenenki

Paryż, 16 [wrzesień?] 1857

Szanowny Ojcze

Odebrałem list Jego dziś, w południe.

Od lat trzech przeszło nigdzie nie bywam w świecie, gdzie, młodszym będąc, uczęszczałem, a to z powodu prostego, iż nie jest świat tego wart.

Od tyleż czasu z Emigracyjnym ciałem-zbiorowym żadnej serdecznej łączności nie mam, a to z powodu, iż zbiorowe to ciało nie jest nim. Przez pół wieku blisko prac swych doszło zaledwo do tego, iż pojedyńcze dobro i miłość wystarcza oto jako tako na pokrycie ogólnego zła i niemiłosierdzia — słowem, że w końcu rachunku takowego nic nigdy nie zostaje oprócz zmęczenia-bezkrwawego i niemego, tej lub owej indywidualności od czasu do czasu — ofiara, którą Druidowie niegdyś czyniąc, nie byli w grzechu.

Od tyleż czasu — bardzo oszczędne także mam i osobiste stosunki z powodu, iż z pracy rąk mych żyję, a to jest

bardzo trudno, kiedy się jest i bezinteresownym przy tym.

Od tyleż czasu z indywidualnościami z kraju (oprócz familii mojej) nie mniej starannie dalekie stosunki mam, a to z powodu, iż szanowni rodacy w Polsce teraz są sans-le-savoir-Targowicą i nie było jeszcze żadnego w Paryżu, który by nie zapytał, czemu nie korzysta się z amnestii.

Z takich to powodów — dla wszystkich, którzy nie zakrywają sobie oczu i ile ich nie zakrywają sobie, jasnych, starannie unoszę tę trochę zdrowia, trochę serca i czasu, które mi jeszcze pozostają i potrzebne mi są dla mnie, a które dawno by już odbiegły były mnie, gdybym inaczej żył, zabijać się zaś piąte przykazanie wzbrania tym, którzy nie zabijają.

Przy tym wszystkim — do każdego duchownego katolickiego, kiedy tego potrzeba nieodmienna jest, z chęcią sam i pierwszy idę zawsze — i byłbym już w tej chwili był u S-o Księdza Piotra, gdyby nie to, że od wczora miałem być dziś w S. Cloud, gdzie za chwilę pośpieszam.

Jeżeli przeto koniecznie potrzeba jest, abym osobiście mówił z Sz. Ojcem, tedy inne mi proszę naznaczyć *rendez vous.*

Z poważaniem

Cyprian Norwid

1857 Bellefo⟨nd⟩ 38

Przybliżoną datę listu pozwala ustalić czas pobytu ks. Semenenki w Paryżu od sierpnia do października 1857. Norwid zaznaczył tylko początek miesiąca, i to nieczytelnie, a pisał prawdopodobnie we wrześniu. U góry listu, obok słów poety „Szanowny Ojcze" dopis. obcą ręką „Semenenko".

15 Druidowie — uczeni kapłani u narodów celtyckich.

38 S. Cloud — m. w dep. Seine-et-Oise (Francja), dawna rezydencja królewska. Ks. Jełowicki był wikarym w tej parafii.

14

Do ks. Piotra Semenenki

[Paryż, 1858]. Środa

Szanowny Ojcze Piotrze

Środa jest dla mnie dzień piąty, bo od soboty mój kontrakt drugi liczy się, a tak w dniu tym nie tylko nie

mam chwili czasu próżnego, ale i biegam odnosząc prace — od przyszłej soboty znów do środy drugi period, od zaprzyszłej trzeci i na ten kontrakt ostatni. Po tym, zostaje mi tylko pierwszy kontrakt roczny, będę więc za dni 10 spokojniejszy, to jest więcej wolnego czasu mający. Że tak wypadło, iż w sztuce w wieku obecnym ja pierwszy przedstawiałem obronę Częstochowy, a po mnie dopiero więcej swobodni i utalentowani tego przedmiotu w wieku 19-stym dotknęli — chętnie robiłbym swobodnie jeszcze raz — i powiedziałem to P. Olaj. słowami, na jakie mię stać, to jest tymi, które starożytni zwali *verba-regia*, a Zbawiciel mówi o onych na dnie ostateczne, które to słowa amarantowe są „tak, tak — nie, nie". Jeśli więc mam to robić, postaram się być na usługi. Dziś sił mi nie stać więcej pisać.

Sługa

Norwid



Czwartek

Piszę w *restaurant*, gdzie zaszedłem zjeść co — z przyniesioną umyślnie karteczką papieru, aby zaraz napisać te słów parę i drugi raz nie wychodzić z listem do pudełka pocztowego.

Przed 10 rano byłem za rzeką, na drugim końcu miasta u drugiego edytora, z którym na dni piętnaście nowy kontrakt mam. Wczora rysowałem w nocy przy świecach do godziny pierwszej. Dziś stąd wyszedłszy mam do wieczora pracę. Szczęśliwy jestem, ile razy kogo z umysłowo pracujących widzę mniej zawalonego mechaniczną robotą, bo tak może powinno by być, ale nieledwie że prawo mam, aby kto może nie wołać mię do siebie, napisał raczej, czego chce, gdyż to mi czas oszczędzi, z którego użycia nie robię handlu i fortuny, tylko poczciwy żywot. Racz przeto, Ojcze, zadać sobie pracę skreślenia, po co wołasz mię, abym zastosował się do tego.

Sługa

C. Norwid

Na to wszystko bynajmniej nie narzekam, tylko piszę dlatego, iż, chwała Bogu, często już mi wystarcza wierny daguerotyp za usprawiedliwienie. I dość mi powiedzieć, jak jest, aby wytłomaczone było.

Niedawno miałem tu wuja, wujenkę i 3 sióstr ciotecznych z Polski, których nie widziałem lat 16. Widywałem ich wieczorami tylko i rzadko obiad z nimi mogłem jeść, bo czasu mi zbywałoby i będąc grzecznym dla jednych, byłbym dla drugich (dla tych, dla których zobowiązany jestem) niepoczciwym i niesumiennym, bo nie dotrzymywałbym słowa dotrzymując frazesów. Wszystko to łatwo jest pojąć i przepraszam nawet, że tłomaczę.

Czekam.

Rzewny uśmiech miałem na ustach czytając, iż Ojciec — „tymczasem" polecasz mię Matce Najświętszej — to tak, jakby kto komu tymczasem na drobne wydatki dał dwakroć sto tysięcy franków!

Dobre i to —

przyjaciel i sługa

Cyprian N

Datę roczną przyjęto z treści listu, pisanego najprawdopodobniej w ostatnim kwartale 1858 r.

17 tak, tak — nie, nie — Mat. 5, 37.

45 z Polski — rodzina Norwida zjechała do Paryża na ślub brata poety, Ludwika z p. Anną Jarnowską, który się odbył 4. IX. 1858 w Montpellier.

25 Z wiersza 25 wynika, że obie kartki — ze środy i czwartku — zostały wysłane razem, wobec tego traktujemy je jako jeden list.

15

Do ks. Piotra Semenenki (?)

[Paryż, jesień] 1861

Pytał mię raz Ojciec Kaczanowski, komu zostawię i co zrobię z Ojca Świętego błogosławieństwem?

— Oto, uchowa mi ono serca resztkę...

— Brat mój, Ksawery Norwid, wybrany ludu warszawskiego, zbity kolbami bagnetów moskiewskich pod ołtarzem Ś-o Jana, wtrącony potem do więzienia, kiedy tłumami wypychano ich z twierdzy po kilku dniach, odpowiedział: że chce być sądzony i że popychany i z łaski wypuszczany nie wyjdzie z więzienia — i został w twierdzy, a co dalej — to Bóg wie jeden! Był z nim hr. Stanisław Zamoyski, o którego uwięzieniu skoro ojciec dowiedział się, odpowiedział: „dobrze — niech siedzi, widać, że tak godziło się", ale p. Zamoyski jest już wolny. Ojca Juwenalisa Kapucyna ostrzegano, aby dyploma-

tyczniej kazania swe obrabiał, ale Ojciec Juwenalis nic nie odpowiedział, a skoro po trzykroć o to nalegano, rzekł podnosząc rękę w siermięgi rękawie: „Czy dadzą mi siermięgę grubszą niż ta, która mi miła — czy powrozem przepaszą mię twardszym? — czy nogi me obnażą? — czy w celi ciaśniejszej umieszczą mię? — Idźcie i powiedzcie, że pytam o to »który w Chrystusie zwyciężam!«”.

Dni temu dziesięć kompania szła do miasteczka Sokoły chorągiew polską, litewską, ruską i chorągiew ze złamanym krzyżem niosąc, a od wsi do wsi całe tłumy zabierając i prowadząc, proboszczowi, co przyjmował rzeszę, nasłano gońców od władzy, ale lud uprzedził i rzekł: „Powiedz słowo, a dwadzieścia tysięcy nas z kłonicami stanie u okien i drzwi Twoich, abyś spoczywał spokojnie”.

Bóg jest z nami, Bóg żywy, Abrahamów, Dawidów i Chrystusów, Który nie cierpi przed sobą bogów cudzych i wyzwolił Izraela z niewoli Egipskiej i w krzaku-cierniska gorzał Mojżeszowi i w krzaku cierniska na czole swoim noszonego gorzał na Golgocie! Amen.

Na jarmark poczet artylerii prowadzono i pluton piechoty, Żydowie w czamarach czarnych po drodze pytają: „Gdzie armaty wiodą, bo jeżeli na jarmark, to oni i tu kupić je gotowi”.

W Warszawie w pełnych zebraniach na pół widnych, bo w publicznej kawiarni, Żydowie polscy wołają tam i owdzie: „Ile kosztować by mogła Cytadela? — jeśli około piętnaście milionów, to dobrze — dać możemy”.

Tam i owdzie po każdej rzezi podnoszą się głosy do duchownych, aby mniej było rozpiętych posągów Zbawiciela na krzyżach, bo powiadają, że patrzeć im bolesna na to. I że woleliby się modlić w miejscu, gdzie byłby krzyż tylko z śladem gwoździ, bo czują w sercu bol, gdy patrzą na nieodpocznioną z krzyża postać... coś, co przypomina Katakomby, gdzie nie malowano na krzyżu rozpiętej postaci, ale Krzyż Sam, a w sercu było dalsze Krzyża widzenie.. żywe.

Boją się zimy, bo lud poruszony i praca nie utrzymana, i nędza być może, są jednak środki ku temu, o których później doniosę....

Boją się, aby do Rzymu ze strony polskiej nie wysłano, jak dawniej, P. Michała Czajkowskiego, aby po kozacku z kardynałami gadał, śp. Adama Mickiewicza, aby genialnie zdywagował, redaktora jakiego dzienniczka, sekretarza jakiego komitetu, albo samych tylko duchownych (do mnie nawet są ku temu słowa...), którzy by ograniczyli się jedynie na dogmatyce, a pominęli zgromadzenie-wiernych, które mimo parafii i biskupstw nigdy nie przestało przecież Kościołem być w znakomitej części kościoła! Poczucia te szczerze i jawnie w sercach noszą, bo są bliscy krwie i ofiary, a dalecy opajęczynionych komeraży i drobiazgów, które Paweł Apostoł w Ewangelii Jemu zwierzonej „babskimi plotkami” zowie. Boją się, aby hrabia Lambert, katolik i grzeczny, miły człowiek, płynnie mówiący po francusku, miru sobie nie znalazł tam, gdzie krew ludzi prostych i jakoby Ewangelicznych setników i prostaczków pod pieczęcie siódme podeszła. Takie powietrze jest w tych dniach, a ten, co temu świadczy i pisze, to kładł ręce swoje na ramionach kilka dni temu zbitych kolbami pomiędzy ołtarzem a zakrystią i sprawiedliwie pisze o tym, co wie blisko.

Cyprian Kamil Norwid
1861

List pisany po wypadkach październikowych 1861 r. w Warszawie.

[2] Kaczanowski — ks. Karol Ignacy Kaczanowski (1800—1873), po ukończeniu szkół w Pińsku i szkoły artylerii w Warszawie, wziął udział w powst. listop. Odznaczony krzyżem Virtuti Militari, przeszedł w stopniu kapitana do Francji i w Paryżu jako jeden z pierwszych wszedł do Tow. Demokrat. i Tow. Histor.-Liter. Pracował jako dyrektor w wielkiej fabryce maszyn i odlewni żelaza na Chaillot i zbudował most żelazny naprzeciw Tuilleries. W r. 1839 wstąpił do „Domku Jańskiego”, a w 43 roku życia został kapłanem w zgrom. zmartwychwstańców. Pracował w Rzymie i w Paryżu, w r. 1854 w Algierze, podczas wojny Krymskiej został naczelnym kapelanem Dywizji polskiej i założycielem osady polskiej w okolicy Salonik. Wróciwszy do Paryża, pracował wśród emigrantów i odnowił zażyłą i serdeczną przyjaźń z Norwidem. W r. 1863 założył Misję Polska w Bułgarii i przyjął obrządek wschodni. Pod koniec życia wrócił do Rzymu i zmarł tamże 14. V. 1873. Pozostawił obszerną korespondencję (z lat 1843—1872) w rzymskim archiwum zgromadzenia, w Bibl. Jagiell. i indziej. Był znakomitym gawędziarzem; podobno zostawił pamiętniki. Bibliografię dotyczącą ks. K. i o nim zebrał F. German.

[2] co zrobię z Ojca Świętego błogosławieństwem? — Pius IX (Jan Maria Mastai-Ferretti), wybrany papieżem 1846 r. W liście prywatnym, Rzym, marzec 1861, utrzymanym w bardzo serdecznym tonie, dziękował Norwidowi za świętopietrze złożone do skarbca papieskiego

i przesłał mu błogosławieństwo. Był to już drugi list papieża do poety. Otrzymał on audiencję u Piusa IX w r. 1848 i przed 7. V. t. r. pisał do tegoż papieża („Przegl. Humanistyczny" 1957 z. 3, s. 57). W końcu 1848 r. Norwid napisał na cześć uwielbianego papieża wiersz *Do władcy Rzymu*, a po wybuchu powst. 1863 r. posłał Komitetowi Narodowemu informację w sprawie stosunku powstania do Rzymu, ściślej do Piusa IX. W r. 1867 powstał wiersz *Encyklika oblężonego*, płomienna oda będąca poetyckim wyrazem uczuć i szacunku dla „wielkiego starca". W tym samym roku, pod wrażeniem encykliki Piusa IX z 17. X. wydrukował Norwid z pomocą przyjaciół ulotkę poetycką pt. *Sursum corda*. Dalej, w r. 1877 napisał wiersz *Na smętne wieści z Watykanu*, a w nast. r. (1878), w marcu, po zgonie Piusa IX proklamował potrzebę ogólnej żałoby narodowej. O śmierci tegoż papieża pisał jeszcze raz w r. 1878 do M. Geniusza, podkreślając, że Pius IX „wygłaszał prawa Polski nawet ze śmiertelnego łoża swego".

5 wybrany ludu warszawskiego — Ksawery Norwid został wybrany w r. 1861 do tzw. „konstablów" którzy od czasu pogrzebu pięciu poległych wzięli na siebie (z wyboru) obowiązek czuwania nad bezpieczeństwem ludności polskiej. Zmarł on w Warszawie, w lipcu 1865.

22 który w Chrystusie zwyciężam — aluzja do słów św. Pawła (*Filip.* 4, 13).

31 Bóg Abrahamów... — aluzja do Pisma św. *Ks. Wyjścia* 3, 16 oraz Mat. 22, 32 i Mar. 12, 26.

42 Żydowie polscy — por. uroczystą odę poety z r. 1861 pt. *Żydowie polscy;* pierwodruk w zbiorze *Poezyj*. Lipsk 1863.

59 Czajkowskiego — Michał Czajkowski (1804—1886), powieściopisarz i pamiętnikarz. W r. 1841 wyjechał do Turcji, gdzie później przyjął islamizm. Jako Sadyk Pasza zorganizował kozaków otomańskich.

70 babskimi plotkami — cyt. z *I. Listu* św. Pawła *do Tymoteusza* 4, 7.

73—74 krew (...) pod pieczęcie siódme podeszła — aluzja do *Objawienia* św. Jana 14, 20.

16

Do ks. Aleksandra Jełowickiego (?)

[Paryż] 1862

(Gdzie indziej wystarczyłoby mi od razu to publikować w dzienniku, ale w Emigracji nie ma dziennika, a księgarze nasi z dala i różnousposobieni!)

Czcigodny Ojcze i Ojcowie!

Co raz więcej widać, iż żyjemy w czasie, jeżeli nie w Epoce, w którym czy w której fenomena o tyle prawie stają się siłami, o ile zaniechaną bywa czujność i beznamiętne fenomenów obserwowanie. Fenomena samoistnego-poczucia-się-mas, w Polsce, o ile to poczucie się prawdziwie szczerym jest, znalazły też natychmiast właściwą sobie formę, tak jak wszystko, co jest *spontannée*, [*sic!*] ma zarazem własność doraźnego znalezienia dla siebie, że tak powiem,

odpowiedniej *litery*. Owszem, im bezwarunkowiej czyste jest poczucie się takie, tym pewniej utrafia ono nawet prawie że bez-ob-myślnie w formy i litery, samym ciągiem tradycyjnych sił naprzód przygotowane. Nie należy wszelako ufać więcej *balonowi temu*, niż takowy, mówię, *bez-steru balon* dotrzymać jest w możności!

O ile przeto umiem lub nawet powinienem umieć czytać fenomena (bo sztukmistrz i poeta powinien temu nie być obcym) — o ile więc, powtarzam, ośmielić się mogę fenomena odgadywać; wziąłem pióro do ręki, aby odebrawszy wiadomość o manifestacji przeciw-karnawałowej rzymskiej, myśli moje, lubo pośpiesznie, Wam, Czcigodni Ojcowie, przedstawić.

Kardynalnym błędem, którego w tej chwili obawiam się, jest to, iż *namiętni mówcy i publicyści, i pisarze* pomieszają postacie manifestacji warszawsko-polskich z tym, co właśnie że w Rzymie zaszło. — Jako więc żaden gabinet nie dozwala u żadnego czujnego narodu, aby podchwytywano historyczne i dyplomatyczne moce i środki jemu właściwe, tak *zdaje mi się i prawie wiem*, że: należy, aby myśl polska, tak jak umiała była znaleźć formę dania impulsji, mocną była nie mniej i umieć określić też impulsję. Przez co właśnie, że nie uszczerbek, ale całą pozyska siłę, bo to jest dopiero siłą historyczną, co i ograniczenie mocy swojej ma w sobie.

Że zaś na polu moim innej ja nie mam siły, oprócz *modlitwy, czuwania, prawd-historycznych, przekonywania* lub *natchnienia* i nareszcie *przykładu* — bo to jest cała władza moja i każdego wolnego chrześcijanina moc pojedyńcza; zanoszę przeto do Was, Czcigodni Ojcowie, prośbę, abyśmy mieli publiczne modły na rzecz siedzącego na Stolicy Apostolskiej Piusa IX-o, Władcy Rzymu. To zaś czynię na mocy prawdy historycznej: iż tylko u narodów, których istota tradycyjnego wątku, tak na polu cywilnym, jak i na polu religijnym jest jedną i tąż samą — tylko, mówię, u *ludów, których byt równocześnie i bliźnięco z Chrześcijaństwem się rozpoczął*; tylko, powtarzam, u tych ludów wierzę w możebność natchnień *postępowo-tradycyjnych*. I jakkolwiek z takowego niepokalanego trybu rzeczy nie wyłączam i ludów starszych (to jest ludów, które dwie cywilizacje: pogańską i chrześcijańską przechodziły), nie przeto jednak każdy baczny

umysł od razu pojmie, jak dalece słuszniej jest ufać onym raczej masom ludowym, których historyczność i chrześcijaństwo jedno-promiennie wzeszły i wzrosły.

Pierwsi dziadowie nasi od Ś-o Wojciecha tak samo zaczynali boje od pieśni-nabożnej, jak i my dziś, w Warszawie, od pieśni i o pieśni poczynaliśmy — to jest proste i nieledwie pewne, jak wszelaki monolit! Ale, jakkolwiek Rzym od parabolicznie porwanego w niebo Romulusa i od Kapłana Numy Pompiliusa, który sybilijskich słuchał natchnień — słowem od początku swego i przez cały ciąg pontyfikalnego senatu i patrycjatu zawsze był kapłański...!! — z jednej strony wszelako dzisiejsi historycy nigdy nie uprzytomniali publiczności tej strony dziejów Rzymskich, bo historia zaczęła być nauką w czasach rewolucyjnych i jest jeszcze pamfletem, z drugiej strony podmuchy namiętne, które dziś nie dozwalają dojrzeć żadnym pierwocinom wszczynającego się na świecie patriotyzmu-chrześcijańskiego, powodem są, iż mniemam, że obowiązani jesteśmy nie tylko już sercem i duchem przy osobie i ramieniu Ojca Ś-ego obstawać, ale nawet publicznie zbiorową naszą w tej mierze modlitwę uwydatnić. Sam to kreślę, bo pośpiesznie i zaraz po odebraniu pierwszej wiadomości, wszelako w tym, co tu skreślone jest, gdyby tego było potrzeba, wolno mi byłoby za dziesięć w Emigracji i za tysiąc w Narodzie podpisów na moje słowo zaręczyć.

Z rzewnością i poważaniem

Cyprian Norwid

1862
rue de Bellefond 38

66 Romulusa (...) Numy Pompiliusa — Romulus, legendarny założyciel Rzymu. Numa Pompilius, według legendy drugi król Rzymian.

17

Do ks. Karola Kaczanowskiego

[Paryż] 1862

Kochany Ojcze. Uszy moje ja sam mam za nic, bo cóż warte takie uszy, kiedy głuche?

Co zaś do rzeczy, to należało, abym tak był zrobił, a ponieważ tak należało, więc też i nic złego stąd nie stało się, owszem, wszystko lepiej.

Jedna rzecz, myślę, iż z tego wynika: to jest, że ktokolwiek gdziekolwiek w Emigracji żeni się, mógłby zawsze prywatnym listem dać o tym wiedzieć Czcigodnym Ojcom, co nie byłoby na niekorzyść niczyją, a byłoby przyzwoiciej. Pośpiech mój zaś pochodził jedynie z przyczyny, że mam dnie wyznaczone do korespondencji, a które chybiając zrobiłbym sobie duży i niedogoniony potem nieporządek w robotach.

Ramię kochanego i Czcigodnego Ojca całuję

Cyprian Norwid

1862

U góry listu dopis. obcą ręką: „à Kaczanowski".

18

Do ks. Karola Kaczanowskiego

[Paryż, 1 kwietnia] 1862

Załączam Kochanemu Ojcu list Łussakowskiego, w którym donosi mi to, co jedynie dla uszanowania grzeczności Nuncjusza potocznie Ojcu wspomniałem. Załączam dlatego, że Ojciec mi zarzuciłeś, iż Łussakowski z dawna był żonaty. Znam go jako zacnego człowieka i zupełnie wierzę, że Ojciec w tym względzie w błędzie jesteś. Gdyby nie duchowny mi to mówił, wcale na to nie zwróciłbym uwagi, ale że Ojciec mi to powiedziałeś i że ja go Nuncjuszowi rekomendowałem, więc nie życzę sobie, aby i taki cień wieści błędnej istniał i dlatego Ojcu ten list załączam, a jemu z drugiej strony napisałem, aby błędnej takowej wieści źródło wskazał. Jakkolwiek, albowiem z jednej strony, gdybyśmy nigdy niczyjej Zacności nie wierzyli, miłosierdzie nasze szwankowałoby, bo nic nikomu nie moglibyśmy pomóc i w niczym być poręką, z drugiej strony wszelako nikogo, oprócz siebie samych, całe życie nie znamy — uważałem więc za stosowne kroki te zrobić, ale zrobić w sposób, aby lekkomyślną plotką nie stały się, lecz objaśnieniem tylko stosownym i potrzebnym albo pozorów błędnych, jeśli były jakie kiedy, usunięciem.

Pojmuje Ojciec, że ceniąc Łussakowskiego i dawszy mu do Nuncjusza list, aby zacna młoda osoba z Polski umyślnie przybyła dla jego szczęścia, ułatwienie jakieś na miejscu obcym znalazła, nie mogłem też i lekceważyć tego, co mi Ojciec powiedziałeś. Ufam w Bogu, że to lękliwość tylko moja i ramiona Czcigodnego Ojca całuję

Cyprian Norwid

1862

[Adres:] Révérend Père / Charles K a c z a n o w s k i / rue Duphôt 12 / En ville

[Stempel:] Paris 1 avril ⟨18⟩62

Data — z wyjątkiem roku — stempla pocztowego.

[2] Ł u s s a k o w s k i e g o — Józef Łussakowski, publicysta polski z Lipska, przyjaciel Norwida. Por. list (nota) poety do niego z 21. I. 1862 w *Listach* Norwida I, s. 401—402. Zob. też *Catalogus Arch., Congr. a Resurrec. D. N. I. C.*, Romae (1956) s. 124, gdzie przekręcono nazwisko Łussakowskiego na Luzakowski i podano datę roczną listu: 1861.

19

Do ks. Karola Kaczanowskiego

[Paryż, 11 kwietnia] 1862

Czcigodny Ojcze — Myślę, że doszedł Was list Szanownego przyjaciela mego, Łussakowskiego, usprawiedliwiający się i tłumaczący, iż nie pomyślił pierwej o tym, aby Wam o ożenieniu swym dać wiadomość. Jeśli zaś takowy nie doszedł, to ja piszę: iż w tym względzie od niego pismo odebrałem, a pismo, w którym wyraża się z głęboką wdzięcznością za rozrzewniający Ich oboje list Ojca Dobrodzieja.

Trwam w przekonaniu, że wszędzie — a zwłaszcza też w Emigracji — ani na o s o b y, ani na z w y c z a j e, ale raczej na l u d z i i o b o w i ą z k i oglądać się należy; mało sobie ważąc, co z tego i jak wyniknąć może? — dlatego, że zbyt długo uważało się tylko na osoby i tylko na przyjęte względy, nie dosyć zaś na to, co godzi się i należy bez względu, czy te lub owe z tego wypłyną następstwa. Ojcowie to lepiej ode mnie wiecie, że cokolwiek bądź z słusznego czyni się poruszenia i przez prawdy uczucie, to powinno i następstwa słuszne dawać, a jeżeli takowych nie daje (czasowo), to m n i e j s z a o t o! Boć i szewcy w Warszawie tak czynią już!

Donoszę Czcigodnemu Ojcu, że nie będę mógł dość spiesznie być u żony m a l a r z a u w i ę z i o n e g o, z przy-

czyny iż sam jestem w tych dniach w bardzo trudnym położeniu, bo żyję z prac moich, co bardzo łatwo i krótko pisze się i mówi!! A moi edytorowie, którzy mnie winni są i od których czekam pieniędzy, opóźniają się z wypłatami, opóźniają się zaś dlatego, że wiedzą, iż mogą to robić. Gdybym albowiem był Francuzem albo kłaniał się pieniądzom i stosunkom, miałbym zamiast kilku księgarzy i edytorów kilkudziesięciu takich samych, a przeto mógł wybierać, ale że Polakiem jestem i nie kłaniam się, więc mam kilku tylko i przeto właśnie cierpieć ich wymagania muszę. Niedługo wszakże te nikczemne drobnostki uspokoję, a wtedy zaraz do żony malarza zaleconego mi pójdę skwapliwie.

Ramię Ojca całuję

Cyprian Kamil Norwid

1862
Bellefond 38

[Adres:] Révérend Père / Charles Kaczanowski / rue Duphôt 12 / Paris
[Stempel:] [Paris] 11 avril 1862

Data stempla pocztowego (z wyjątkiem roku).

20

Do ks. Aleksandra Jełowickiego (?)

[Paryż] 1864, maj. Środa

Wyjeżdżam na wieś, więc odsełam; po powrocie z Łaski Szanow. Ojca Dobr. spodziewam się doczytać. Wolałbym, ażeby rozdział IV: o zamęściu Ś-tej do pisarza należał wyobraźni. Mnie się zdaje, iż literalnie tak nie było, to ma cechę późniejszą *. Bo z całego serca rad bym wierzył i wierzę, że w ciemnoście pogańskie chr[ześcijań]stwo bosą prawdą szło — stąd jest nawet męczeństwo. I nic mi nie daje więcej siły, pociechy więcej, szczęścia więcej, jak promieni onych uważanie, które jasno i czysto i ze spokojem planetarnym we wnętrzności chaosu wstępowały. Co też z Antenagora apologii do Marka Aureliusza widzieć łatwo.

Rozpisałem się — przepraszam,

najszczerszy sługa

Cyprian Norw

* Właśnie to w ten czas była pora rozłamywania stanowczego, bo na cień i światło — właśnie to był czas żywych i umarłych — i umarli grzebać umarłych mieli, żywi odłączali się. Ciągle mi się zdaje, że to przyjęcie pogańskiego obrządku przy ślubie, a pod koniec odrzucenie ofiar, za co śmierć. Nie rozumiem.

Z HEBRAJSKIEGO I Z WULGATY RAZEM TŁOMACZENIE MODLITWY MOJŻESZA MĘŻA BOŻEGO JAK JĄ NAM PODAJE DAWID W LXXXIX PSALMIE

I.

Pierw nim szczyt gór ucieczką bywał,
Pierw nim ziemia i świat są stworzone,
Nim się wszczęły wieki nieskończone,
Tyś nas ku Sobie wzywał,
Uchrono pewna Twoich usług
— Ty — Sam — Bóg!

II.

Człowieka, któż obraca w prochy?...
Korzcie się, wskazując, ludzkie syny,
Wiosen tysiąc, komu pierzcha płochy,
Jak wczorajsze godziny —
Czasów krok jako nocnych wart
Ślad komu start..!?

III.

One mu, jak ranne kwiaty są,
Które o południu rozkwitnęły;
Lecz z wieczora pod cięciem kosy drżą:
— I zwionęły...

IV.

Gniew Twój, o Panie, nas pożera,
Osłupia nas Twoich łask ubytek,
Grzech się przed Twym wzrokiem rozpościera
I błąd z tajemnych skrytek
Wychodzi, istnie jak na dłoń,
W Twych blasku skroń!..

V.

Dni nasze, jak słów mijają dźwięk;
Siedemdziesiąt lat zwykłemu człeku,
Osiemdziesiąt rzadziej... a wszystko, jęk!..
— Najpiękniejsza część wieku,
Nim ta nić ciąg roztarga swój;
Bol... albo, znoj...

VI.

Gniewu Twego któż zgadł ogromność,
Lub kto? w przerażeniu mocen bywa
Wy-rozpoznać tyle swą ułomność,
Ile przez nią Cię zbywa!?..

VII.

Oto, okaż nam już prawicę,
Ażebyśmy mądrość sercem wzięli,
Pokądże odwracać zechcesz lice
Od sług Twych — Twych czcicieli..!

VIII.

Byliśmy z rana przepełnieni
Miłosierdziem Twym i po dnie całe,
I po wszystek czas, rozpłomienieni —
Twą śpiewaliśmy chwałę.

IX.

Ilekolwiek bo dni żałobą,
Lat jak wiele było nam ciężarem,
W zamian się wydało, jakby próbą —
Jakby szczęścia odmiarem..!

X.

Wejrzenia Twe oby nad nami
Twych już były utwierdzeniem czynów
W pokoleniach, których służbami
Wywiedź, na jaśnią, synów.

XI.

Światłość Twoja, ku nam, gdy zadni,
Dopiero rąk naszych wtedy wstaną

Dzieła!... Sprawa się wskroś u-zasadni —
Będzie wyprostowaną!

Tłomaczyłem 1864 marca

Cyprian Kamil Norwid

PS

W tym czasie... starałem się wytłomaczyć modlitwę największego wodza, jakiego do dziś znają dzieje.

Kochanowski do przekładu psalmów użył rytmu Homerowego i dlatego to obrazowe części są u Kochanowskiego prawie malowniejsze niż w hebrajskim, ale cała psalmistowska, duchowa i piosenna wewnętrzna logika ucierpiały. Wprawdzie Homer prawie współczesny, bo na one czasy lat jakie sto nic w sztuce nie znaczyło — jednakowoż właściwszym byłby lubo sześćkroć późniejszy Pindar także i z tego jeszcze względu, że u Pindara są żywioły wschodnie! Vulgata zaś, że jej nie tyle o poezję szło (jako sztukę), ale raczej o duchową Psalmów logikę profetyczną, musiała nieraz dodawać to wyrazami, co było tokiem pieśni w oryginale, albo odrzucać to, co w przekładzie na prozę ciężyło, aby głównie utrzymać całość pojęć! I tak np.: „12. *Quoniam supervenit mansuetudo: et corripiemur*" — wcale tego w oryginale nie ma wyrazami, tylko jest tokiem pieśni w ostatnich strofach i uczuciem całości utworu wyrażone. I tak też uczyniłem. Są to nieuniknione przekładów konieczności! C. N.

W maju 1864 środa przypadała na 4, 11, 18 i 25 tegoż miesiąca.

13 Antenagora — Antenagoras (II. w.). Był, zdaje się, nauczycielem w Aleksandryjskiej szkole katechetycznej. A. jest autorem „Poselstwa na rzecz chrześcijan" i „O zmartwychwstaniu umarłych".

13 do Marka Aureliusza — Marek Aureliusz (Antoninus Marcus Aurelius), filozof, cesarz rzymski (161—180). W r. 177 wręczono mu „Poselstwo na rzecz chrześcijan" Antenagorasa.

19 umarli grzebać umarłych mieli... — aluzja do słów Chrystusa: „Pójdź za mną! A umarłym zostaw grzebanie swych umarłych". (Mat. 8, 22).

MODLITWA MOJŻESZA.

Z WULGATY — Wulgata (*łac. Vulgata*), nazwa łacińska przekładu Biblii. Niniejsze tłumaczenie Norwidowskie *Modlitwy Mojżesza* różni się minimalnie od pierwodruku zamieszczonego na końcu *Niewoli* i *Fulminanta*, Lipsk 1864, s. 36.

Tłomaczyłem 1864 marca — w dotychczasowych publikacjach tego tłumaczenia Norwida podawano tylko datę roczną.

PS — pierwsza publikacja świetnego komentarza Norwida do jego przekładu *Modlitwy Mojżesza*.

17 *Quoniam supervenit mansuetudo...* — wiersz 10 z psalmu 89.

Ks. ALEKSANDER JEŁOWICKI

LISTY DO NORWIDA

1

J. M. J.

† [Paryż], 13 grud. 1860
12, rue Duphot

Niech będzie pochwalony Jezus Chrystus
Kochany Panie Cyprianie

Deotyma z Ojcem jest na kilka dni w Paryżu. Rada by Cię najprędzej widzieć. Mieszka tuż przy nas, na rue Duphot N° 8 — pod liczbą 3.

Rad Ci o tym donosi Twój

w Chrystusie sługa
ks. A. Jełowicki

Wszystkie 3 listy ks. A. Jełowickiego do Norwida znajdują się w Bibliotece Narodowej w Warszawie w archiwum rękopiśmiennym poety.

5 Deotyma — Jadwiga Łuszczewska (1840—1908), poetka improwizatorka i powieściopisarka. Por. listy i wiersze N. do niej skierowane.

5 z Ojcem — Wacław Łuszczewski (1806—1867), współredaktor „Biblioteki Warszawskiej", gdzie drukował prace głównie z dziedziny ekonomii politycznej, wysoki urzędnik w Komisji Rządowej Spraw Wewnętrznych, w r. 1863 wywieziony do Rosji, gdzie zmarł.

2

J. M. J.

† Paryż, 13 lutego 1863
12, rue Duphot

Szanowny Panie Cyprianie

Winienem Ci podziękować za różne dobre myśli i spostrzeżenia których mi udzielasz, i które się zgadzają z moimi nie wiedząc o sobie, jak Twoje się zgodziły z Papieskimi, czego Ci z serca winszuję.

Przesyłając załączony tu list na Twoję intencję napisany, proszę abyś mi przysłał *ile być może* dokładną wiadomość o precjozach Pacowskich w Zamku czekającym na nowych Zygmuntów i Sobieskich. Jest tu wnuk Jenerała Paca, młody Sapieha, w Szkole Politechnicznej. Jemu bym udzielił tej wiadomości, aby ją przesłał swej matce.

Z uszanowaniem

pokorny w Chr. Twój sługa
ks. A. Jełowicki

List ten ks. J. Jarzębowski przypisał mylnie Norwidowi.

10 *o precjozach Pacowskich* — Pacowie mieli wielkie majątki na Litwie. Ludwika Pacówna, córka generała, wyszła za Ksawerego Sapiehę.

3

J. M. J.

† [Paryż], d. 27 lutego 1863
12, rue Duphot

Szanowny i Kochany Panie Cyprianie

Jeżelibyś miał czas po temu, prosiłbym Cię, abyś był łaskaw przyjść do nas jutro w sobotę *o pół do dwunastej* na filiżankę kawy lub herbaty i na Wielkopostne kartofle w *Mundurach*. Będę Cię przy tym prosił o Narodową przysługę.

Tymczasem i na zawsze Bogu Cię oddaję z najgłębszym uszanowaniem

pokorny w Chrystusie sługa
ks. A. Jełowicki

9 *o Narodową przysługę* — chodzi o powstanie 1863 r., na rzecz którego ks. Jełowicki współdziałał z Norwidem.

IRENA SŁAWIŃSKA

»CI GÎT L'ARTISTE RELIGIEUX....«

W liście do Bronisława Zaleskiego (z kwietnia 1867 r.) zawarł Norwid swój „rym francuski", powstały „z gniewu" na trudności, z którymi od dawna się borykał. Rym ten to gorzkie epitafium dla siebie samego:

Ci gît l'artiste religieux
Qui s'était bien crotté
à la recherche de l'atelier
Dans un l i e u — a t h é e....

Ze zdumieniem zapytywał, czy istotnie nie może liczyć na żadne „spółdziałanie" w czasie, „w którym końcem końców pono że w C a ł e j E u r o p i e jest zaledwie jakie j e d e n a ś c i e artystów religijnego stylu — a może i tylu nawet nie ma!" (List do Jana Koźmiana z 2. XII. 1866). Więcej zresztą mamy świadectw, że Norwid uważał się za artystę r e l i g i j n e g o. Z kontekstu listów otaczających to wyznanie wynika, że miał wówczas na myśli nie swoją twórczość poetycką, ale raczej malarską: pracował nad wielkim płótnem do kaplicy Sióstr Miłosierdzia i aby je skończyć, potrzebował koniecznie pomocy.

Formuła *artiste religieux* skłania do refleksji. Czy jest w pełni uzasadniona? Czy wolno tak właśnie nazwać Norwida? Co wreszcie znaczyło i znaczy to miano?

Warto by oczywiście zestawić uwagi samego poety, jeszcze lepiej zaś: ułożyć mały słowniczek wyrażeń, związanych ze stylem religijnym i istotą religijnej sztuki. Warto by też obejrzeć sam problem teoretyczny: czym jest sztuka religijna? Wypadnie tu jednak zrezygnować ze wstępnych rozważań na rzecz zgromadzenia dokumentacji, która może przybliży nas do jakichś ogólniejszych wniosków.

Dokumentacji szukać będziemy w kilku kierunkach: 1 — w Norwidowej koncepcji człowieka i kultury, koncepcji opartej o nad-

przyrodzoność; 2 — w religijnej problematyce poszczególnych dzieł; 3 — w inspiracji form liturgicznych (litania, psalm); 4 — w nasyceniu języka poetyckiego motywami Ewangelii, liturgii. Wskazano ogólnie kierunek poszukiwań; nie zakładamy, że cały materiał ma równą wagę dowodową czy ilustracyjną. Największej wartości dokumentem jest oczywiście semantyka słowa. Oblicze ideowe Norwida odsłoni w pełni i bezapelacyjnie dopiero przyszły Słownik poety.

Nie sposób też przedstawić całego dowodu w tak zwięzłej formie: obiecujemy jedynie rzucić parę ogólnych sugestii, wytyczyć szlaki przyszłych poszukiwań [1].

Religijnej tematyki w poezji Norwida nie tak wiele; bliższe wejrzenie w tę poezję ujawni jednak nieustanne odniesienie wszystkich niemal spraw do rzeczywistości nadprzyrodzonej. Przede wszystkim owa stała obecność nadprzyrodzoności daje o sobie znać w koncepcji człowieka i najwyższych wartości moralnych, jakie mogą się stać jego udziałem.

Zgodnie z chrześcijańską doktryną o synostwie Bożym i grzechu pierworodnym, Norwid widzi człowieka zawsze w tych dwóch ekstremach: widzi jego „szkarłat królewski", godność dziecka Bożego i jego słabość „pyłu". Wszystkie gnomiczne frazy — poetyckie definicje człowieka — wyrażają tę właśnie dwoistość, (wyjaśnioną zresztą opisowo w *Rzeczy o wolności Słowa*) np. wypowiedź Cezara:

— Człowiekiem być to także zacność,
To w dyjademie przejść się pod jarzmem — to więcej
Niźli dość....

(*Kleopatra* A. II, sc. 3)

W tym samym zresztą kierunku zmierzają inne aforyzmy o człowieku, w dramatach i lirykach.

„....Człowiek jest niemowlę
Niewysłowionych rzeczy!!" — mówi Kleopatra.

Pamiętamy też, że groźny sfinks darowuje życie za formułę:

Człowiek?... Jest to kapłan bezwiedny
I niedojrzały...

(*Sfinks*)

[1] Pracę w tym kierunku podjęto na seminarium magistranckim KUL w r. 1957/58. Powstały tam m. in. prace „Hasło ‚krzyż' w twórczości Norwida", „Modlitwy Norwida", „Biblia w poezji Norwida".

Znowu więc kapłańska godność, wielkość powołania, zestawiona ze słabością niemowlęcia. Ale ten niedojrzały kapłan czy zdetronizowany król (paskalowski *roi dépossédé*) ma pracować nad odzyskaniem swojej purpury królewskiej i utraconej godności. Ten cel wyznacza najwyższy sens historii i sztuce: on stanowi właściwy klucz do całej koncepcji kultury u Norwida. Dzieła rąk i umysłu człowieka mają go podnieść w górę aż do stóp Boga. I sztuka bowiem dzieli z człowiekiem jego upadek i degradację. Piękno to „profil boży przez grzech stracony" (*Promethidion*). Praca jest tejże „zguby szukaniem, Dla której pieśń ustawnym się nawoływaniem" (*Promethidion*). Znamy wszyscy tok myślenia w *Promethidionie*, wyraźne, nieustanne odniesienia religijne dialogów o sztuce, dialogów, które otwiera i zamyka wezwanie do pójścia „Za Zbawicielem z krzyżem swoim". Teatr jest to „atrium spraw niebieskich" (*Aktor*), ostateczną głębią sztuki „jest może przypadkowe odgarnąć, wyświecić co Boże..." (*Aktor*).

„Słowa cel i arcydzieło" też wiążą się z dochowaniem wierności Bożemu obrazowi w nas — z dochowaniem boskości, gdyż „ludzkość bez boskości sama siebie zdradza" (*Rzecz o wolności Słowa*).

Rzuciliśmy tu — pospiesznie — garść cytatów dla ilustracji poprzedniej tezy o stałym odniesieniu sztuki do Boga. Ten system odniesienia działa zresztą i dla innych spraw i wartości: nawet takie pojęcia, jak wolność, heroizm, męstwo, miłość mają w poezji Norwida zaplecze religijne.

Istota wolności i niewoli — to jeden z najczęstszych, refrenicznych tematów Norwida. W przeciwieństwie do tradycyjnego zrównania wolności ze swobodą polityczną czy brakiem zewnętrznych kontroli i rygorów — wolność w rozumieniu Norwida jest przede wszystkim wewnętrzna: to stan dojrzałości wewnętrznej, dojrzałości woli, zjednoczonej z wolą Boga. W oparciu o tę koncepcję wyrasta termin z-wolenie = wyzwolenie i imię Zwolon. „Trzeba być zwolonym z myślą Przedwiecznego pierw, aby być wy-z-wolonym z przeciw-myśli Bożej — z niewoli" (List do T. Lenartowicza z lutego 1851). Zapamiętajmy i to równanie: przeciw-myśl Boża = niewola. Dlatego też, jak czytamy w *Rzeczy o wolności Słowa* dopiero przyjście Chrystusa dokonało prawdziwej rewolucji w świecie, gdyż nauczyło nas wolności, przyniosło nam „złotą wolności Koronę".

Wszystkie poetyckie definicje Norwida grają na kontrastach. Metoda ta wyrasta z ciągłego potknięcia się o nałóg, o nałogowe widzenie rzeczy — nie przemyślane lub „literackie, formalne, pogańskie". Temu widzeniu stara się Norwid zawsze przeciwstawić chrześcijańskie stanowisko. Stąd słowo „chrześcijański"

wchodzi w jego wypowiedziach w różne, nieoczekiwane związki. Prześledzenie tylko tych związków — przeciwstawnych im zestawień z użyciem słowa pogański — doprowadziłoby do poznania całej ideologii Norwida.

I tak spotykamy np. chrześcijański patriotyzm *versus* [przeciw], nie-oświecony patriotyzm, pokój Chrystusowy, wewnętrzny *vs.* zewnętrzny, chrześcijańska cywilizacja *vs.* bękarcia (*Za kulisami*). Wśród tych opozycji wymienić też należy zwycięstwo *vs.* sukces. Sukces, „rozwrzaskliwe" i doraźne osiągnięcie, jest pogańskim ideałem współczesnej cywilizacji; przeciwstawia mu się zwycięstwo, mające nieraz pozory klęski, tej przegranej, „której cel daleki". Kilkakrotnie, po polsku i po francusku, w listach i w liryce próbuje Norwid uchwycić tę przeciwstawność.

Sukces bożkiem jest dziś — on czarnoksięstwo
Swe rozwinął jak globu kartę;
Ustąpiło mu nawet i Zwycięstwo
Starożytne — wiecznie coś warte!

Aż spostrzeże ten tłum u swej mogiły,
Aż obłędna ta spostrzeże zgraja:
Że — Zwycięstwo wytrzeźwia ludzkie siły,
Gdy sukces — i owszem — rozpaja!...

Świadomie „rozwrzaskliwym czasów przechwałkom" przeciwstawia poeta „spokój, sumienność i modły" (*Krakus*). W wyścigu — życiowym — one zwyciężają. Cichy, bezimienny Krakus zabije smoka, nie zaś energiczny Rakuz.

Do zespołu pogańskich pojęć obok sukcesu należy też energia (energumenia), a także postęp i nerwy. Wszystkie cztery terminy to modne slogany ówczesne, w opinii ogólnej udarowane bardzo pozytywnym znaczeniem. Kult energii, sukcesu, postępu i nerwów to znamię pogańskiej cywilizacji współczesnej. Energumenii — tschinom przeciwstawia poeta prawdziwy czyn — owoc dojrzałej myśli; romantycznej apoteozie chwilowych uniesień, emocji („nerwom") — prawdziwe serio, trwały wysiłek woli i myśli; wreszcie pozornemu postępowi „wieku parowozów" — postęp prawdziwy, który polega na moralnych osiągnięciach i na realizacji chrześcijańskich idei. „Ani zwałbym postępem, co się wstecz pogani". „Poganić się wstecz" to zaskakująca formuła, w której Norwid próbuje zwięźle zawrzeć swój osąd.

Nie znaczy to jednak, by Norwid lekceważył technikę, jej osiągnięcia i trudy. Przeciwnie; w niełatwym wierszu *Na zgon śp. Jana Gajewskiego,* zabitego eksplozją machiny parowej w Manchester, podkreśla, jak wiele w tym braterstwa, heroizmu i ofiary. Postęp nie obywa się bez bohaterstwa; żywot „ze skonań... korzysta". Heroizm, jak pamiętamy, złączył przecież poeta z pracą właśnie: „Heroizm będzie trwał, dopóki praca"

Poszukiwanie precyzyjniejszych wyrażeń dla koniecznego rozróżnienia pojęć prowadzi do nowych formacji, nieraz dziwacznych, lub też omownych sposobów. Termin „m ę s t w o" ma laicki odcień znaczeniowy; na określenie męstwa męczenników chrześcijańskich wprowadza Norwid inne imię: s ł o d y c z (s ł o d y c z c h r z e ś c i j a ń s k a n o w a). Definicji tego pojęcia poświęca zresztą całą tragedię („w scenie jednej"). Podobnie próbuje już przy pomocy samej formuły językowej określić prawdziwą i pozorną miłość. Ta ostatnia — obiegowa — pogańska — wytwór poezji romantycznej i konwencji salonowej, uzyska w twórczości Norwida miano m i ł o ś c i c z y s t e j. Aż bryzga gorzką ironią to słowo! Tę m i ł o ś ć c z y s t ą, która nie chce stanąć obok człowieka i dzielić jego trudów, reprezentuje mickiewiczowska Aldona w wieży; całą jej teorię wygłasza Hrabina Palmyra. Przeciwko „miłości czystej" staje chrześcijańska prawdziwa miłość, „miłość zupełna", najpełniej wyrażona w *Assuncie:* miłość, która chce iść obok mężczyzny, chroniąc go od rozpaczy, jednocześnie zaś — wznosi oczy ku Niebu.

Sprawa miłości i małżeństwa zajmuje wielką część horyzontu poetyckiego Norwida; jest to w widzeniu Norwida centralna sprawa kultury i życia społecznego. Jest to też — sakrament; sakramentalny charakter małżeństwa przypomina się stale, najczęściej w aurze gorzkiej ironii. Ironię rodzi nadużycie słowa, nałóg konwencji, bezmyślność wielkiego świata. Ale poprzez tę ironię przywraca poeta słowu właściwy, religijny sens.

Nie tak wiele w twórczości Norwida — jak wspomniano — utworów o problematyce religijnej — znacznie więcej takich, które, oddane sprawie sztuki czy słowa, odsłaniają zaplecze nadprzyrodzoności i prowadzą ku niej. Istnieją jednak utwory, które sięgają bezpośrednio po sens męczeństwa i wyznawstwa, istotę chrześcijańskiego męstwa, istotę modlitwy. Nie sposób na tym miejscu całej tej problematyki przedstawić: wypadnie poprzestać na sygnałach — i tytułach. I tak istotę modlitwy ogląda Norwid w kilku utworach od liryku prozą (1846) M o n o l o g („Modlitwy idą i wracają — nie ma wysłuchanej...") poprzez inne M o d l i t w y (*Przez wszyst-*

ko do mnie przemawiałeś, Panie...; Maryjo, Pani Aniołów), wstawki w poematach, aż po list do Konstancji Górskiej o modlitwie (1852) i fragment: *Do meczetu w Kaaba...* (1882).

Męczeństwo i wyznawstwo to problem obecny w wielu utworach, zarówno w drobniejszych lirykach (np. *Spowiedź*) jak i wielkich poematach (*Quidam*) czy dramatach (*Krakus*). Te dwa pojęcia pozostają sprzężone: stale podkreśla bowiem Norwid, że męczeństwo bez wyznawstwa jest bezpłodne, bezsensowne, nawet szkodliwe. Prawdziwy postęp sprawi, że męczeństwo „uniepotrzebni się" na ziemi. Ale do postępu tego utoruje drogę tylko wyznawstwo i heroizm, praktykowane na codzień, we wszystkich dziedzinach życia.

Prawdziwe chrześcijańskie męstwo (słodycz) to problem, również obecny w wielu utworach i obejrzany w wielu aspektach: inne jest męstwo św. Pawła w *Dwu Męczeństwach*, inne ogrodnika w *Quidamie*, jeszcze inna milcząca i na pozór zupełnie bierna, nieugięta postawa Julii Murcji (*Słodycz*).

Wcale liczną grupę tworzą utwory apologetyczne, oddane obronie wiary czy polemice z jej przeciwnikami. Niektóre mają postać samodzielnych epigramatów (*Mistycyzm, Niebo i ziemia*), inne zaś odnajdziemy jako wkładki czy fragmenty większych utworów. Takie apologetyczne partie występują w nowelkach (*Cywilizacja, Bransoletka*), oczywiście nie w formie dyskursywnych wkładek: w *Bransoletce*, gdzie probierzem kultury jest postawa wielkiego świata do siedmiu sakramentów, konkretny narrator opowiadania ma wiele okazji do naiwnego pozornie wyakcentowania istotnej problematyki sakramentów. Podobnie jest i w komediach czy poematach. Apologię sakramentu podejmują te utwory przeważnie nie przeciw napaściom otwartych przeciwników religii i kultu, lecz dla ochrony przed straszliwym, stokroć groźniejszym, niszczącym działaniom bezmyślnego nałogu, przyzwyczajenia, konwencji. Tę konwencjonalną, ostentacyjną kokieterię rzekomą religijnością i mistyką reprezentują dwie hrabiny norwidowskie: Hrabina Harris (*Pierścień Wielkiej Damy*) i hrabina Palmyra. Obie zostaną sarkastycznie obnażone z maski: hrabina Harris nauczy się też, czym jest prawdziwe miłosierdzie chrześcijańskie. Dotąd sądziła, że polega ono na dobroczynnym balu i wencie miłosiernej...

Osobno wspomnieć tu trzeba o utworach interpretacyjnych, które za punkt wyjścia przyjmują teksty biblijne czy liturgiczne. Przekład, parafraza, amplifikacja — jest interpretacją równocześnie. Blisko tekstu *Magnificat* pozostaje *Psalm w Hebronie* — ale i tu wkład własnej interpretacji poety bardzo widoczny („Ramię gdy wzniósł w mocy, pysznych łamie Przez własne serc ich urojenia"),

podobnie jak i *Modlitwa Mojżesza*. Zupełnie już własnym utworem Norwida staje się *Do Najświętszej Panny Marii Litania*, jakkolwiek w układzie apostroficznych wezwań, kończących poszczególne strofy, idzie za tokiem litanii Loretańskiej. Ten ostatni utwór zawiera wielkie bogactwo problematyki; był zresztą przedmiotem szczegółowszej analizy [2]. Jak i w innych parafrazach utworów religijnych, i tu uderza przede wszystkim interpretacja d o g m a t u — w ostrym kontraście do religijności swego czasu, do łatwej uczuciowości ówczesnego kultu maryjnego (por. *Chwalcie łąki umajone* ks. K. Antoniewicza), poezja religijna Norwida skupia się w okół dogmatu. „Rzetelne myślenie dyskursywne oświetla tu wielostronnie teologiczne, dogmatyczne aspekty świętości, niezwykłości stanowiska i funkcji Marii. Intelektualizm tu ujawnia się — co trzeba podkreślić — nie w słowie jakby czystym, tzn. abstrakcyjnym, lecz staje się owocny poetycko, kształtuje poetyckie obrazy lub poetyckie refleksje" [3].

Jak wspomniano już, modlitewnych form jest w twórczości Norwida znacznie więcej. Kilka utworów nosi ten tytuł; poza tym jednak modlitewne rozważania czy apostrofy zjawiają się nagle w wierszach czy poematach o zasadniczo narracyjnym toku.

Na specjalną uwagę zasługują też m o t t a Norwida. Wiemy, jak wielką rolę wyznacza im poeta w całej swej twórczości. Poddają one zasadniczy ton utworu, wprowadzają w jego klimat i problematykę; należy im się kiedyś rzetelne studium. Otóż udział cytatów ewangelicznych, psalmów, w ogóle motywów religijnych jest tu bardzo znaczny. W klimat *Wandy* wprowadza obraz Chrystusa ukrzyżowanego; w dialogi *Promethidiona* — wezwanie do pójścia za Zbawicielem z krzyżem swoim własnym; wiersz *Duch Adama i skandal* zawiera na wstępie słowa: *Resurrexit sicut dixit, Quidama* otwierają dwa wersety łacińskie z Ewangelii według św. Marka i według św. Mateusza.

Nasycenie poezji Norwida ewangelią musiało już oczywiście dawno zwrócić uwagę. Wyraża się ono nie tylko obfitością przytoczeń. Przede wszystkim uderza częstotliwość skojarzeń i odniesień do ewangelii. Kobiety ewangeliczne: Maria, Salome, Marta, Weronika mają szczególną rolę w poezji Norwida: do nich przykłada poeta typy kobiece występujące w poezji współczesnej, jak gdyby dla sprawdzenia stopnia ich indywidualności. Dyskwalifikuje współ-

[2] Jan A r c a b, *„Do Najświętszej Panny Marii Litania" Cypriana Norwida*, „Życie i Myśl", R. 4, 1954, nr 1, s. 154—160.

[3] Andrzej P a l u c h o w s k i, *Matka Boska w poezji czasów stanisławowskich i okresu romantyzmu* [w:], *Matka Boska w poezji polskiej*, t. I *Szkice o dziejach motywu*, Lublin 1959, Tow. Nauk. KUL, s. 112.

czesne postaci kobiece w literaturze właśnie brak indywidualności: „ani to Maria, ani Marta". W legendzie o prządce-Królowej Polski zjawiają się też te dwa imiona: Marii i Marty, dla wyrażenia dwóch koncepcji życia i sztuki.

Wielokrotnie, ze szczególnym akcentem powołuje się Norwid na przypowieści ewangeliczne: przypowieść o ziarnie gorczycznym, o liliach polnych, o talentach, o pannach mądrych i głupich, o sługach czekających na powrót pana. I znów przypowieści ewangeliczne w twórczości Norwida to temat do wielkiego studium, które kiedyś warto podjąć[4]. Parabole o pannach mądrych i głupich oraz o sługach oczekujących pana ilustrują koncepcję czynnego czekania, pracowitego czekania, takiego, które jest trudem i czynem zarazem. Oczekiwanie głupich panien, które nie zaopatrzyły się w oliwę, jest próżniactwem, biernym, leniwym czekaniem. Taką właśnie postawę piętnuje Norwid pogardliwym określeniem: „liryzm czekania".

I znowu decyduje tu nie częstość (ilość) tych ewangelicznych przypomnień, lecz ich funkcja w poezji Norwida. Wkraczają w utwór, wnosząc ze sobą skojarzenia sytuacyjne i myślowe; tworzą nieraz sugestywne obrazy poetyckie; budują przedstawienia wtórne; nade wszystko jednak służą jako argument na rzecz przekazywanych znaczeń. Taką funkcję uzyskuje przywołana — na pozór nieoczekiwanie — przypowieść o ziarnie gorczycznym:

Kto siał gorczyczne ziarno, zgorzknił, zbawił:
Gorczyczne ziarno, liche i pieprzowe,
Prochowi równe, który noga zwiewa;
Lecz wyżej serca urasta, nad głowę,
I tak się staje podobieństwem drzewa,
Że ptak niebieski gniazdo na nim miewa.

(*Quidam*, XIII)

Strofa ta stanowi na pozór oderwany wtręt: w istocie jednak uogólnia cały sens poematu, przepowiada zwycięstwo drobnego ziarna, jakim jest w utworze prześladowane chrześcijaństwo.

Religijność poezji Norwida ujawnia się w utworze najpełniej nie przez użycie motywów religijnych, ani przez modlitewne formy wierszy lirycznych, ani przez cytaty ewangeliczne, lecz przez sam język: słownictwo, wyrażenia, zwroty, całą semantykę poetycką.

---

[4] Napisała je — szkicowo — autorka wspomnianej już pracy magisterskiej na KUL. Dwa kolejne rozdziały jej pracy to właśnie: „Kobiety ewangeliczne w poezji Norwida" i „Przypowieści ewangeliczne".

Znowu naturalnie sama częstotliwość takich słów, jak Bóg, krzyż, chrześcijaństwo, nie ma jeszcze wagi dowodowej. Decyduje znaczenie tych słów i wyrażeń w kontekście, intencja semantyczna. Analiza hasła słownikowego krzyż[5] odkryła, jak wiele spraw i problemów ogląda Norwid poprzez krzyż czy na tle krzyża, jak bardzo zanurzona jest jego poezja w tajemnicę Męki i Odkupienia. Znak krzyża dostrzega poeta wszędzie: każde przecięcie linii horyzontalnej i wertykalnej układa mu się w „znak zbawienia" i świadczy o triumfie krzyża nad światem. Wystarczy tylko przypomnieć tu dwa wiersze liryczne: *Krzyż i dziecko* oraz *Stolicę*.

Podobnej analizie warto by poddać słowo sakrament, o którym już zresztą mówiliśmy. W stosunku do innych motywów słownych same zestawienia (i opozycje) — nawet nieraz niezależnie od kontekstu — są wyznaniem, np. prawda wiecznego kościoła. Kiedy indziej znów metaforyczne użycie słowa wskazuje zupełnie jednoznacznie na pozytywny stosunek do pewnych pojęć czy przedmiotów. Tak np. Hostia wchodzi w związki metaforyczne stale dla tego samego celu: by wyrazić najwyższą doskonałość. Dlatego obraz hostii zjawia się w *Fortepianie Szopena*, gdy poeta stara się określić doskonałość tej muzyki. Rzuca cały szereg obrazów; ich zestawienie układa się w *crescendo*. „Prostota Peryklejska" i „starożytna Cnota" nie wystarcza: idea całkowitego wypełnienia przywoła inny obraz:

Hostię przez blade widzę zboże...
Emanuel już mieszka
Na Taborze!

Rozważanie poetyckie o śmierci Józefa Zaleskiego zmierza ku uogólnieniu, ku uchwyceniu istoty chrześcijańskiego skonu, który ma „podobieństwo błogosławionego jakby uczynku". Zgon chrześcijański jest dokończeniem, spokojnym zamknięciem życia „z tym królewskim wczasem i pogodą, z jakimi kapłan zamyka Hostię w ołtarzu" (*Na zgon ś. p. Józefa Zaleskiego*).

Powołaliśmy się tu na dwa obrazy poetyckie z motywem hostii by wskazać, jaką wartość dokumentacyjną ma w tym względzie metaforyka Norwida, tak oryginalna — i tak mało dotąd zbadana.

*

[5] Dokonana w pracy magisterskiej na KUL.

Szkic ten miał bardzo skromne ambicje i niewielki zasięg: chcieliśmy zasygnalizować pewną ważną dla poezji Norwida problematykę i wskazać na różne możliwości badawcze w tym zakresie. Szkic ten zmierzał też do niejakiego uporządkowania zagadnień: odcięliśmy się od informacyj biograficznych, charakteryzujących postawę życiową Norwida jako katolika, nawet od jego własnych wyznań, poprzestając na przytoczeniu określeń, odniesionych przez poetę do jego własnej sztuki. Podpatrywanie osobistej prawowierności Norwida byłoby nadużyciem, grzechem metodycznym, sięgnięciem po obcy badaniu literackiemu przedmiot. Sama twórczość poety, ściślej zaś: sam jego warsztat poetycki dostarcza nam tu materiału w olśniewającym nadmiarze.

Lublin, w czerwcu 1960

Irena Sławińska

ZDZISŁAW ŁAPIŃSKI

KOMPETENCJE NORWIDA

Są, którzy uczą, iż dla poezji trzeba przedmiotów, które nie byłyby suche i niewdzięczne... Poezja ta, co ażeby była poezją potrzebuje przedmiotów nie suchych i czeka na wdzięczne — nie należy do mojej kompetencji.

C. K. N.

Zbyt ryzykowne są wszelkie określenia ustalające tożsamość epoki, zwłaszcza jeśli jest to epoka nam współczesna. Wolno jednak chyba powiedzieć, że próba odsłonięcia więzów, jakie narzuca człowiekowi jego społeczna natura, oraz usiłowanie, aby ujrzeć poszczególne dziedziny życia we wzajemnym związku strukturalnym — pozostaje ambicją naszych czasów. Cyprian Norwid należy do tych nielicznych artystów, którzy nie tracą nic ze swojej odkrywczości w zestawieniu z obecną świadomością semantyczną, antropologiczną, socjologiczną, historyczną i Bóg wie jeszcze jaką. Norwid, jedyny spośród nieżyjących polskich poetów, jest nam użyteczny natychmiastowo w decyzjach podejmowanych przez nas w obliczu dzisiejszych wydarzeń. Nie służy czytelnikowi sposobem okrężnym niejako, jakby przez analogię, jak inni poeci, którzy nas szkolą we wrażliwości, zaprawiają do rzutkiej wyobraźni, kształcą język, skłaniają ku prawdomówności przed sobą samym — ale wszystko to na obcym materiale, pod który musimy podstawiać materiał bieżących doświadczeń i wątpliwości. Norwid uczy nie tylko metody lecz i rozwiązań tego samego gatunkowo problematu, który i przed nami staje, bo procesy teraz dojrzewające zawiązywały się w wieku ubiegłym, choć nie były podówczas dla większości widoczne.

Umie ewokować Norwid odległe w historii społeczeństwa, i to zarówno w ich zmysłowym konkrecie, jak i w globalnej wizji, wydobywającej „wzorzec" tych gromad osadzonych w przeszłości. Posiada wyczucie odrębnych barw i swoistej indywidualności różnorodnych cywilizacji. Tę samą zdolność wykazuje w stosunku do współczesnych mu zjawisk. Nowocześni socjologowie posługują się terminem „subkultury". „Subkultura" ma się tak do swojej nadrzędnej kultury, jak dialekt do języka ogólnonarodowego, jest pew-

nym wariantem o zasięgu ograniczonym. Taką „podkulturę" wytwarza wieś, zaścianek, „salon". Norwid potrafił oddać charakter poszczególnych ugrupowań, przeważające typy osobowości, styl zachowania się, tło materialne z tym związane i wreszcie funkcję społeczną w obrębie większej, bo narodowej, całości. Miłość np., od której odejmowali romantycy jakikolwiek sens obyczajowy, cywilizacyjny, ziemski po prostu, dla Norwida była fenomenem ugruntowanym w rzeczywistości dziejowej i społecznej.

Ale historyczny punkt widzenia przyjęty zostaje przez poetę jedynie po to, aby dokonać w ocenie faktów koniecznej poprawki. Wierzy, iż obarczono każdego z ludzi odpowiedzialnością za własne czyny. Uwikłanej, przez niezależne od niej potęgi, istocie ludzkiej pozostawiono otwartą ścieżkę. Z rozmysłem powinniśmy wejść „w dramat życia i w historię". I tu jest Norwid w naszych oczach podwójnie współczesny.

We wspaniałych, ironicznych wersetach szydzi poeta z tych, którzy sądzą, jakoby nagły przełom zdołał zastąpić nieprzerwany wysiłek ludzki. Człowiek jest wolny i dlatego musi się zawsze mocować ze swoim przeznaczeniem, a zatem:

...nie skończona jeszcze dziejów praca —
Jak bryły w górę ciągnięcie ramieniem;
Umknij — a już ci znów na piersi wraca;
Przysiądź — a głowę zetrze ci brzemieniem...

Ta syzyfowa parabola zawiera nakaz heroizmu. Norwid nie szuka bohaterstwa dla niego samego. Staje się ono smutną koniecznością przybierającą wcale niekiedy niepowabne kształty. Może się objawić jako wstrzemięźliwość w stawianiu sobie i społeczeństwu zbyt radykalnych żądań.

...Za to i rycerz nie lada-gwałtownik,
Lecz ów co czeka,
I niekoniecznie atletą pułkownik,
Prędzej kaleka.

Niedawno temu pisał Michael Polanyi, że istotnym źródłem obecnego zamętu nie jest obojętność wobec zagadnień moralnych, ale wyprowadzenie ich poza granice ludzkiej wydolności. Prawdziwa potrzeba nowożytnego sumienia i prawdziwa groźba: ekstremiczność. Magnaci polskiej poezji romantycznej byli naiwnie krańcowi, ich szaleństwa nikogo nie uwiodą i nie sprowadzą na złą drogę, ale i nie pomogą zrozumieć naszych dzisiejszych spraw. Norwid pojął

i wystąpił przeciwko odkryciom filozoficzno-moralnym, które się znalazły u zarania „rewolucji nihilistycznej" dwudziestego wieku. W twórczości Norwida słowa „czystość" i „niewinność" otrzymują zazwyczaj niepochlebne konotacje, dla tych samych zresztą powodów, które przypisują dzisiaj sens drwiący takim tytułom powieściowym, jak *Spokojny Amerykanin*. Łączyć trzeba ten szczegół z dążeniem poety do autentycznych przeżyć i do wiedzy, nie uchylającej się przed żadnymi, choćby najboleśniejszymi, obserwacjami:

Śpiewajcież, w chór zebrani — —
Ja? — zmięszać mógłbym śpiew
Tryumfującej litanii:
Jam widział k r e w!...

Nam także „ucho rani pogoni róg" i wolimy się przeto wsłuchiwać w nieskładną czasem, ale ścisłą i wiarygodną wobec doświadczenia mowę Norwida, aniżeli cieszyć się zręczną gładkością poetów, którzy „w dzwoneczki fiołków dzwonią".

Czytając innych, wielkich nawet artystów, odczuwamy niekiedy — po odłożeniu książki — pewne skrępowanie. Jak byśmy się dali narkotyzować emocjom trochę wstydliwym, nie wytrzymującym konfrontacji z trzeźwymi wymaganiami rozsądku. Dzielimy wówczas nasze życie psychiczne na dwie dziedziny i mówimy, że liryka operuje tam, gdzie warstwa dyskursywna nie posiada dostępu. Przy Norwidzie nie potrzebujemy tych zabiegów. Porządkuje on uczuciową i wyobrażalną stronę doznań intelektualnych.

„Narodowy artysta organizuje wyobraźnię, jak na przykład polityk narodowy organizuje siły stanu..." Co oznacza ten zwrot, który zyskał w krytyce literackiej zawrotną karierę, lecz który trzeba nieco rozjaśnić? Bez wątpienia znalazł się tu pierwiastek wychowawczy — ale jak różny od dydaktyzmu poezji klasycystycznej i od wzburzonej retoryki głośnych romantyków. Tematyka wierszy Norwida nasuwa czytelnikom pewne rozważania, żąda od nich umysłowego trudu, prowadzi ku określonym wnioskom, równocześnie zaś dźwięczny tok mowy rytmicznej, zapalające się i gasnące konstelacje obrazów, zmienna intonacja — od patetycznej po ironiczną — wprowadzają nowe odcienie znaczéniowe i wdrażają do spodziewanego przez autora odzewu emocjonalnego:

O, żar słowa i treści rozsądek,
I sumienia niech berło
W muzykalny łączą się porządek
Słowem każdym, jak perłą!

Tworzy się wówczas jednolity szereg pojęciowy, napełniony żywą substancją wizualną i uczuciową. Wywołany zostaje nawyk odpowiedniego reagowania na pojawiające się przed nami problemy. Otrzymujemy pomoc w budowie naszej postawy wobec świata. Co jest szczególnego w tych ćwiczeniach, jakie nam zadaje Norwid, to fakt, że mają one na celu nie tyle „wymuszenie" stale tych samych reakcji, ile wprawienie aparatury odbiorczej w stan ciągłej czujności. Norwid przypomina dobrego nauczyciela, który chce wprawdzie, żebyśmy dzielili jego poglądy, wyżej jednak ceni samodzielność i usiłuje przede wszystkim ją właśnie nam zaszczepić. Nie jest szamanem ale „dialektykiem", w starożytnym znaczeniu. Przypomina ponadto pedagoga, który własnym przykładem działa na wychowanków, nie przywiązuje natomiast wagi do pouczeń i lekcji moralnych. Ten „własny przykład" poety, to sposób, w jaki układa on strukturę swoich wierszy. Jeśli utwór odzwierciedlić ma niepokój szukającej i błądzącej lecz nigdy nie uległej w walce o prawdę myśli, zatem i słowne ukształtowanie będzie nosiło ślady tych poszukiwań:

Hieroglif nieraz weszedł ze mną w sprzeczkę,
Bazaltowymi wykrzywiając wargi,
I polubiłem z ciemnościami targi
O gwiazdkę światła, o tęczy wstążeczkę.
Owszem, przyjemnie jest zstępować w głębie
Egipskich studni i wspominać sobie,
Że ci, co wyżej, są jako gołębie
Biali i górni, i chodzą po tobie —
Owszem — i mroków zamieć bezgwiaździsta,
Na oceanu legająca fali,
Miewa swój urok, gdy smutek-artysta
Kreśli coś, patrząc, jak się serce pali,
I jeśli blaskiem miga już wątpliwym.
Wznosi je, gwoździem zakręcając krzywym.

Owszem — ciemności ni świata, ni stylu
Jam się nie uląkł, złoty mój motylu...

Sama zatem dalekowzroczność pisarza i pokrewieństwo jego wizji z naszą jest dla poety niczym. Wszystko zależy od tego, w co się to obróciło, do czego stało się podnietą. U Norwida — zamieniło się w poezję żywo przypominającą głównymi swymi zasadami lirykę nowoczesną, przede wszystkim anglosaską. Drugi wybitny kierunek dwudziestowiecznej literatury, nadrealizm, byłby natomiast zupełnie obcy Norwidowskim koncepcjom sztuki. Mając wprawdzie na-

bożeństwo dla zjawisk „naturalnych", pisarz uznawał, że do „natury" człowieka należy stałe przezwyciężanie — w sobie i na zewnątrz siebie — przyrody oraz wznoszenie gmachu cywilizacji. Wynika stąd takie rozumienie twórczości, które spontaniczne odruchy poleca dozorować refleksją.

Przenikliwość uczuciowa poezji wywodzi się zazwyczaj z uproszczenia. Czasem opalizuje liryka uczuciem płynnym, ale poszczególne składniki są jakby jednorodne. Niepowstrzymany ruch wyobraźni może biec tokiem składnym i giętkim. Doskonałość jest wówczas owocem wyrzeczenia. Jednak „poezja ta nie należy do mojej kompetencji", powiada Norwid. Podobnie jak rozumowy pogląd na świat pisarza nie opiera się na „niewinności", ale wzniesiony zostaje dzięki zaznajomieniu się ze wszystkimi stronami życia, tak i poezja Norwida osiągnąć chce piękność i harmonię nie przez pomijanie niezręcznych i trudnych do wchłonięcia surowców, lecz poprzez wywarcie na nie silniejszej presji artystycznej. To właśnie można chyba nazwać poetycką dojrzałością.

Każdy poryw umysłu i serca regulowany jest namysłem, korektą, „światłocieniem". Gromadzi to zupełnie nowe przeszkody w momencie aktu twórczego. Kiedy przeszkody te zostają opanowane, wtenczas rodzi się liryka niezrównana, kiedy się pisarzowi nie wiedzie, to i wówczas nie całkiem udany efekt godniejszy bywa uwagi niż łatwa uroda wybitnych nieraz utworów. Aby uniknąć nieporozumień: Norwid nie panował nad językiem aż tak, jak panował Mickiewicz, Słowacki, Kochanowski. Popełnia czasem rażące nieudolności. Dla rymu nagina niekiedy słowa do form całkowicie fałszywych. Wie o tym i w tym samym utworze potrafi także posłużyć się formą poprawną — jeśli ta z kolei mu się godzi z potrzebami rytmiki. Norwid posiada w swoim dorobku arcydzieła epigramatycznych sformułowań, cuda metaforyki, natomiast zasięg jego wersyfikacyjnego majsterstwa jest nieco uboższy. Dokonał wprawdzie rewolucji w tej dziedzinie, jednak pozostaje w tyle za niektórymi naszymi poetami. Dźwiękowy ustrój jego wierszy czasem się rozstraja. Mimo to istnieją skończenie udane liryki z cyklu *Vademecum* a jeszcze dalsze perspektywy artystyczne otwiera, sądzę, ten styl, który stosował Norwid w kilku swoich poematach, jak *Quidam* czy *A Dorio ad Phrygium*, oraz w tragedii *Kleopatra*. Można wyłowić fragmenty, gdzie wyrazistość obrazowania, gęstość skojarzeń zmysłowych, włączonych w misterną sieć pojęciowych napomknień i uogólnień, przekracza wszystko, co było w naszej poezji przed Norwidem i po nim: Oto „zdumiewający pięknością i prawdą obraz przełomu historycznego" [1] z *Emila na Gozdawiu:*

[1] Mieczysław Jastrun, przedmowa do poezji Norwida (1947 i 1956).

Rozum się nie zwie siłą, lecz przemocą...
Nad setnie koni dzwoniących rzędami,
Które ze wschodu ongi prowadzono,
Nad lany moździerz, wleczony jeńcami,
Bywało, pakę książek przenoszono:
Środki że inne, gdy ludzie ciż sami...
Społeczny kryształ się inaczej składa,
Nie Mars już rzymski ni Scytów wąs kręty,
Lecz czoło waży i zbliża ogłada...
— Damy, w szerokich sukniach jak okręty,
Dla dowcipnego łagodne sternika,
Czerwony korek miewają u pięty,
Co pod łamiącym się jedwabiem znika.
— Komedia czasów swe odmienia sceny
I wieczna Epos brzmi pieśnią Syreny!

Wśród licznych funkcji, jakie zdaniem Norwida spełnia poezja, ważne miejsce zajmuje jej twórcza postawa wobec języka. Język, potężny środek komunikacji, jest dla kultury tym, czym układ nerwowy dla organizmu. Taka teraz panuje powszechna opinia. Norwid tę opinię wyprzedził. Bolał nad „uciśnieniem słowa", rządzonego „regulaminem mody i policji", gardził stereotypami, wskazywał na bezpośredni związek zachodzący pomiędzy skostnieniem słownictwa i myśli. Liryką swoją chciał borować nowe kanały komunikacji. Sprawa istotnego porozumienia między rozmówcami to motyw wielokrotnie przez poetę rozważany w esejach, wierszach i dramatach. Cytuję z *Kleopatry:*

...drudzy, nie bądź z kim, gdy mówią, zawsze
Ze sobą są jedynie w gwarze, nic nie biorąc
Do nich idącej treści ni prawdy, a przeto
I ci milczą... I oto milczenie jest wielkie,
I oto, mówię, cisza jest na świecie — którą
Mędrzec słysząc nie zawsze chce zdradzić lub może.

Norwid ciszę pragnie przełamać. Dlatego nie usypia nas nigdy łagodnym uniesieniem rytmów — nawet wersyfikacja służy pod jego piórem wyostrzaniu znaczeń, interpretacji, bywa iż przekornej, tego, co powiedziane było lub pokazane wprost. Nienawistna mu będzie mechaniczna śpiewność: „to, co Polacy nazywają liryką, jest zawsze mazurkiem i tętnem pańszczyźnianych cepów na klepisku".

W poezji nie można przyjąć za „jednostkę komunikacji" samodzielnych obrazów ani sformułowań, jest nią dopiero utwór zakoń-

czony. Wbrew temu, że wiele dzieł Norwida pozostało w rozsypce, wbrew temu także, iż w obszerniejszych poematach są dzisiaj łatwo czytelne jedynie fragmenty — pisarz starał się zawsze panować nad całością utworu. *Quidam* na przykład, trudny i nie pozbawiony mielizn, jest równocześnie zaplanowany z żelazną konsekwencją. Budowla przemyślana była do ostatniego drobiazgu: fabuła, metaforyka, rytm, każdy szczegół zestrojony został z innymi. Ale nie dostrzegamy tego od razu. Im dokładniejszą przeprowadzi się analizę, tym większy zrodzi się szacunek. Jest w tym z pewnością usterka, i to nie mała, że dzieło zaczyna wywierać swój wpływ dopiero po uciążliwych i systematycznych studiach. Ale dłuższe obcowanie z tekstami Norwida, nawet tymi z „usterką", daje radość, którą najlepiej wyrażą odnoszące się do poezji Wallace'a Stevensa słowa J. C. Ransoma: „Utwór posiadł przewidzianą złożoność, a techniczna jego kompetencja jest tak wysoka, iż badać ją — jeśli poświęciliśmy się temu — to znaczy być szczęśliwym". I to jest ta ostatnia nagroda przeznaczona jedynie dla najuważniejszych i najwytrwalszych czytelników Cypriana Norwida.

Zdzisław Łapiński

MARIA MORSTIN-GÓRSKA

KOBIETA I MAŁŻEŃSTWO W FILOZOFII I TWÓRCZOŚCI NORWIDA

W twórczości Norwida znajdujemy niewiele utworów, które można by włączyć do antologii wierszy miłosnych. Jedynie w kilku z nich (*Pamiątka, Trzy zwrotki, Italiam, Czemu*) poeta zwraca się wprost do ukochanej kobiety. Miłość poety, podobnie jak Assunta z jego poematu, mówiła nie słowami lecz milczeniem, pokrywającym nazbyt głębokie uczucie. I na tym polu był więc Norwid tym, który — według jego własnych słów — „znajdował się w walce z całym współczesnym mu kierunkiem sztuki i wiedzy". Były to przecież czasy niezwykle bujnego rozkwitu liryki miłosnej, epoka romantyczna, gdy serca kobiece zdobywało się już nie mieczem lub szpadą, nie ciętym dowcipem, ale właśnie poezją i muzyką. Ta niespotykana u pisarzy jego wieku dyskrecja Norwida nie była jednak wyrazem obojętności wobec tej sfery uczuć. Miłość odegrała w jego życiu zbyt wielką rolę, aby mógł jej dynamicznej siły nie dostrzegać, albo jej znaczenie w kształtowaniu się losu człowieka pomniejszać. Ale jeżeli chcemy dotrzeć do istoty jego poglądów na tę stronę ludzkiego istnienia, powinniśmy zapoznać się z całokształtem jego spuścizny pisarskiej, nie poprzestając na najpowszechniej znanych dziełach poetyckich. Wskutek trudności ogłaszania swoich utworów, jakie ze wszech stron napotykał, Norwid wiele z najbardziej leżących mu na sercu myśli i przekonań wyraził szczerze i obszernie w listach do nielicznego grona przyjaciół. Poza tym pozostawił szereg luźnych notatek, z których niejedne dopiero po latach się odnalazły, odsłaniając nam coraz wyraźniej oblicze ideowe tak długo niedocenionego pisarza. Z tych fragmentarycznych, ale zawsze z poczuciem wagi słowa kreślonych wypowiedzi wyłaniają się te same myśli o powołaniu kobiety i o roli małżeństwa w życiu społecznym, które są nam znane z takich utworów poetyckich jak

Polka, Echa, Człowiek, W tej powszedniości..., Vanitas vanitatis, Niewola. Jeżeli jednak chodzi o postacie kobiece, jakie Norwid stworzył w swoich komediach i nowelach z życia współczesnego, to dają nam one dość jednostronny i jakby odbity w krzywym zwierciadle obraz jego pojęć o tej drugiej połowie rodu ludzkiego. Tam dominującą nutą jest ironia i surowa krytyka. Ostrze jej zwraca się jednak nie ku kobiecie w ogóle, ale ku temu typowi kobiety, jaki pod wpływem fałszywych pojęć i źle postawionej hierarchii wartości wytworzył się jego zdaniem w epoce romantycznej, a przede wszystkim w pewnej sferze społecznej.

Istotnie, jeżeli przejdziemy myślą te wszystkie postacie kobiece zobaczymy, że oko autora dojrzało w nich stanowczo więcej wad niż przymiotów. Maria Harris z *Pierścienia wielkiej damy,* Lia z fantazji dramatycznej *Za kulisami,* Julia z komedii *Miłość czysta u kąpieli morskich,* hrabina z *Aktora,* Eulalia z *Bransoletki,* Klaudia z *Nocy tysięcznej drugiej,* wreszcie i Szczęsna — to wszystko są kobiety jednego typu:

> Gołębic, które w klatkach sprzedawano
> w kościele, kiedy Bóg doń weszedł rano
> i po srebrnikach gęsto rozrzuconych
> kazał odchodzić kupcom mocą znaną...
>
> (*Vanitas vanitatis*)

Bezwolne i bezradne wobec nacisku światowych konwencji pozwalają się te bohaterki Norwida sprzedawać w małżeństwo rachubom rodziny, nawet jeżeli serca ich są zdolne do szczerej miłości. Nie zdobywają się na samodzielny wybór. Maria Harris, gdyby nie skandal, który wybuchł w jej domu, byłaby zapewne także przeszła ponad swoim uczuciem do ubogiego krewnego i poślubiła niekochanego Szeligę. Lia zrywa z narzeczonym, gdy ten podrażnił swoim utworem opinię tłumu i naraził się na jego oburzenie. Z biegiem czasu te biedne „gołębice", wplątane w sidła własnej próżności i wygody materialnej, przeradzają się w melancholijne *incomprisy,* owiewające mgłą poezji swoje małżeńskie pomyłki i pokrywające zdawkową pobożnością pustkę istotnie nieszczęśliwego i nienasyconego serca. Jako przeciwwagę tego typu stworzył Norwid oprócz drugoplanowych i niewiele szlachetniejszych jednostek jak Magdalena z *Pierścienia* lub Marta z *Miłości czystej u kąpieli morskich* tylko postacie kobiet z dawnych wieków, poświęcającą się Wandę i wierną pamięci Cezara Kleopatrę, wreszcie najbliższą jego ideału

Egineję, prawdziwą „towarzyszkę, a nie niewolnicę", mocą ducha równą Tyrtejowi i dającą mu oparcie tak w złej jak i w dobrej doli. Ale to są wyrosłe na gruncie innych cywilizacji, pełne godności wewnętrznej córki królów, a nie lubujące się w poszumie pięknych słów „wielkie damy" romantyczne.

Nie inaczej i w listach ocenia Norwid współczesne mu kobiety — wytwory cywilizacji już nie przed-chrześcijańskiej, ale odchrześcijanionej. „Spotkałem kobietę i oszukałem się w dni niewiele jak zawsze, ile razy kobiecie jako kobiecie wierzyłem... Ile razy zamiast odbicia optycznego zapragnąłem lampy drugiej, niemniej czujnie palącej się... Ile razy chciałem *quelque chose au-dessus du passif* [czegoś ponad bierność]..." I dodaje z ironią: „Kobiety wieku tego, a mianowicie polskie, są najczęściej przymiotów anielskich. W obliczu Aniołów czas jest żadnym warunkiem — praca niezrozumiałą rzeczą — dramat piosnką". W dalszym ciągu tego samego listu do Marii Trębickiej Norwid stwierdza, że Weronika biblijna musiała być kobietą z ludu, gdyż żadna patrycjuszka nie zdobyłaby się na tak niekonwencjonalny czyn jak otarcie twarzy idącemu na śmierć skazańcowi. Toteż otwarcie oświadcza tej swojej wiernej konfidentce, że „od dawna stracił uszanowanie dla kobiety, które jest cenną rzeczą" i ma już dla niej tylko jedno uczucie: „czułej pogardy". Szczególnie niesprawiedliwe musi się nam wydać stawianie tych ostrych zarzutów pod adresem Polek, tak wyróżniających się wśród kobiet innych narodowości właśnie brakiem bierności i samodzielną energią. A jednak to właśnie autor pięknego wiersza *Polka*, gdzie w tak niekonwencjonalnych słowach sławi godność i z wnętrza płynący urok polskiej kobiety pisze z goryczą do Michała Kleczkowskiego: „Ty nie znasz polskich kobiet, świętych, miłych, pięknych, ale nie mających żadnego historycznego ani publicznego instynktu. Która z nich współ-ukocha z mężem sprawę wielką, szeroką, trudną — np. ludzkość, ideę, polityczny cel, ideał nawet niełatwy do osiągnięcia? Żadna! żadna!" Tu już mamy ochotę buntować się przeciw tej stronniczości poety wspominając jak wiele polskich żon dzieliło właśnie w tych latach z mężami zawsze ciężki los emigracji, a nawet i dalekiego zesłania; ile szczerego patriotyzmu przechowało się w czasie niewoli dzięki niepodobnym do pustych romantyczek Norwida skromnym pracownicom z małych dworków i miasteczek dochowującym wiary pewnym „trudnym sprawom" i pozornie beznadziejnym marzeniom. Czyżby na tym jednym punkcie zawiodła poetę naczelna zasada jego sztuki nakazująca mu we wszystkim „przypadkowe odgarnąć, wyświecić, co Boże"? I czyżby tak zraził się do współczesnych mu kobiet, że już nie widział w nich nic godnego takiego wyświecenia?

Zapoznanie się z całokształtem filozofii Norwida wykazuje jak bardzo powierzchowne byłyby takie wnioski wyciągnięte z tych gorzkich wypowiedzi i powtarzania się w jego postaciach pewnego typu kobiecego. Od bardzo młodych lat miał już autor *Promethidiona* niezmiernie wysokie pojęcie o znaczeniu powołania kobiety w życiu społeczeństw i narodów. Było ono nie tylko samodzielne i oryginalne, bez śladu wpływu epoki i stylu jej uczuciowości, ale nawet wprost z nią sprzeczne. Romantyzm wywiódł pojęcie miłości z sfery czystego sensualizmu osiemnastowiecznego, podkreślił jej rolę jako motoru myśli i twórczości duchowej i artystycznej, ale przynajmniej w teorii i w konwencji literackiej uczynił z niej uczucie idealne, oderwane od ziemi i powszedniej rzeczywistości, a nawet jej wrogie. O takim to romantycznym wyobrażeniu miłości szerzonym przez „książki zbójeckie" mówi Gustaw w czwartej części *Dziadów:*

Młodości mojej niebo i tortury!
One zwichnęły osadę mych skrzydeł
I wyłamały do góry,
Że już nie mogłem na dół skręcić lotu,
Kochanek przez sen tylko widzianych mamideł
Nie cierpiąc rzeczy ziemskich nudnego obrotu
Gardzący istotami powszedniej natury,
Szukałem, ach, szukałem tej boskiej kochanki,
Której na podsłonecznym nie bywało świecie
Którą tylko na falach wyobraźnej pianki
Wydęło tchnienie zapału,
A żądza w swoje własne przystroiła kwiecie!

Dla tak pojętej miłości małżeństwo i wspólne dzielenie w nim powszedniego trudu życia musiało „wydawać się sprawą rzeczy ziemskich nudnego obrotu" albo jak w *Nie-boskiej Komedii* „snem fabrykanta Niemca przy żonie Niemce". Tak Mickiewicz w wyżej przytoczonych słowach jak i Krasiński nie patrzyli bez pewnej dozy ironii i sceptycyzmu na te opary romantyczne, ale w takim pojęciu miłości upatrywali raczej demoniczną siłę wrogą rzeczywistości niż zamaskowany fałsz. Krasiński mógł krytykować stosunek Hrabiego Henryka do żony, ale mimo to własne jego listy do Delfiny Potockiej, a zwłaszcza jego postawa wobec własnej narzeczonej i żony niewiele odbiegają od filozofii życiowej jego bohatera. Żaden z tych poetów nie przeciwstawił uczuciowej i moralnej atmosferze swojej epoki własnego i niezależnego od niej ujęcia problemu małżeństwa i roli kobiety, które mogłyby zorganizować wyobraźnię narodową

wokół innego ideału i wzoru. Uczynił to jedynie Norwid, wybiegając i w tej dziedzinie daleko w przyszłość i raz jeszcze zaznaczając różnice dzielące go od innych myślicieli swego wieku.

Nie wiem czy wielu z poetów ówczesnych obdarzających podziwiane kobiety imieniem „niebianki" i uważających je za idealne zjawiska podpisałoby się na serio pod zdaniem Norwida w jego eseju *O emancypacji kobiet:* „Kobieta jest zdaniem naszym organizacją naturalnie wyższą od mężczyzny — pisze Norwid w 1882 r. gdy burze młodości przeszły już nad zranionym sercem poety — zasadniczy zarys budowy ciała ma piękniejszy... Cały ustrój nerwowy subtelniejszy — wytrwałość większą — głód, pragnienie i troski dłużej od mężczyzny znosi. Zaiste tak musi być naturalnie, albowiem organizm onejże często za dwa ręczy żywoty (w macierzyństwie) musi przeto i doskonalej być uposażonym. I tak też jest". Z tej to zarazem wyższości kobiety pochodzi osobny jej urok i wpływ społeczny, który w rzeczywistości nadaje jej kapłaństwo „albowiem kobieta, będąc najżywszym węzłem pomiędzy samotnym «Ja» a publicznym «My», stawa się pierwszą kapłanką naturalnie immolującą egoizm i dającą ugruntowanie zbiorowemu ciału społecznemu". Z tego, mówi dalej Norwid, wywodzi się powszechny od starożytnych czasów fakt, że symbole cnót społecznych jak wolność, sprawiedliwość itd. miały zawsze niewieście profile. W dalszym ciągu swoich uwag Norwid stwierdza, że niebezpieczeństwo tej wyższości kobiety polega na tym iż jest ona naturalna, wrodzona, a nie wypracowana — jak się wyraża „dorobkowa" — kobiety więc, czując ją, nie wysilają się już dostatecznie aby się wznieść na jeszcze wyższy poziom człowieczeństwa i stwarzają przez to nieraz „pozory niższości".

„Z założenia powyższego idzie — pisze jakże śmiało na swoje czasy poeta — że wszystko, cokolwiek społecznie lub historycznie pełni mężczyzna i kobieta pełnić to może na tej samej wyżynie, ale po kobiecemu... Kobieta może zajmować katedrę, jako bywało w Padwie — poetą być jak Sapho — i Diakonessą jak wiele... Być wszystko może! ale po żeńsku". Idąc za swoją naturą powinna swoją wyższą subtelnością dopełniać pracę mężczyzny na każdym polu, nie zaś ślepo ją naśladować: „Jednym słowem — emancypacja kobiety, mniemam, iż nie przez u-męstwienie jej atrybutów, ale właśnie, że przez kobiecości podwyższenie dopełni się... Usuwać przeszkody należy do nas... jest to arcydzielne zadanie i jako takie nie znoszące ręki rubasznej". Uwagi te w czasach, gdy kobiety zaczynały dopiero zasiadać na ławkach a nie marzyły nawet o katedrach uniwersyteckich, uderzają nie tylko sięgnięciem w przyszłość, ale podkreślając odmienny i dopełniający, a jednocześnie równorzędny

charakter działalności kobiecej zgadzają się z wnioskami wielu psychologów dzisiejszych.

Kobieta jest według Norwida nawet czymś więcej niż tylko równą mężczyźnie towarzyszką jego ziemskiego trudu. Będąc przez samą swoją naturę bardziej od niego wrośniętą w życie wiąże jego umysł pracujący w dziedzinie teorii i spekulacji intelektualnej z rzeczywistością, a jednostkę ze zbiorowością. Myśl ta rzucona w uwagach *O emancypacji kobiet* zjawia się jeszcze wiele wcześniej w listach poety, gdzie nazywa kobietę „najrealniejszym węzłem z rzeczywistością". Bez niej mężczyźnie grozi samotność już nie tylko bolesna, ale groźna — groźna dla jego zmysłu społecznego, dla jego związku z życiem, dla koniecznej łączności ze zbiorowością i czyniąca go poniekąd „moralnie lub faktycznie emigrantem".

Ten związek z życiem i z otoczeniem, jakim powinna stać się dla mężczyzny kobieta, utrwala się i uświęca jedynie przez małżeństwo. Charakterystycznym dla pojęć Norwida jest fakt, że pisząc o miłości nie odrywa jej nigdy od małżeństwa, związku trwałego poręczonego odpowiedzialnością całego życia. Dlatego nie widział w nim, jak wielu romantyków, utonięcia w powszedniości i nie byłby napisał, że „gdy na dziewczynę zawołają: żono! już ją żywcem pogrzebiono". Małżeństwo i macierzyństwo to dla niego najwyższe powołanie kobiety, którego dziewczyna jest dopiero obietnicą. Małżeństwo jest Sakramentem, a Sakrament — jak pisze Norwid w jednym z listów do Konstancji Górskiej „jest lekarstwem nie tylko dla duszy, ale i dla ciała". Znakiem Łaski jest nie tylko Słowo, które wystarczałoby gdyby człowiek był jedynie duchem, ale także i materia... „Małżeństwo, że jest Sakramentem — pisze znów do Michaliny Dziekońskiej — jest przez to samo niesłychanie indywidualne, będąc zupełnie ogólne. Mógłbym powiedzieć (gdyby język ludzki miał na to wyrażenia), że więcej jeszcze jest indywidualizmu w Sakramencie małżeństwa ze strony życia uważanym, a to z powodu, że jest to Sakrament zmartwychwstałych, nie jak Chrzest, który jest umarłych Sakramentem..." A do Mieczysława Pawlikowskiego, który donosił mu o swoich projektach małżeńskich pisze w tym samym duchu: „Wejdziesz w sferę i fazę dokonań i dopełnień... Wejdziesz w ten przezacny egoizm małżeństwa, który jest krągłą, zupełną i plastycznie skończoną formą ofiary. Bowiem trzy miłoście najokreślniej wyrażają miłość na tym planecie — a te są do siebie w takim porządku: E g o i z m; który wszystko dla siebie immoluje — h e r o i z m, który siebie dla wszystkiego immoluje — i nareszcie bynajmniej eklektycznie pośrednie, ale twórczo ponad onymi dwoma istne m a ł ż e ń s t w o — przeto iż w nim immolacja zachowawczą, a zachowawczość immolacyjną stawać się ma,

a nie jest to już przeciwskładne istnienie, ale ruch, całość i siłę mający twór".

W całkowitej harmonii z tymi wyrażonymi w listach poglądami pozostaje niedawno odkryta i mało znana rozprawka epistolarna Norwida: *O miłości ksiąg dwie*. Napisał ją poeta na życzenie Marii Bolewskiej, którą poznał w Paryżu i o której w swojej korespondencji z szacunkiem i przyjaźnią wspomina. Pochodzi ona z roku 1857, a więc mniej więcej z tego samego okresu, co wyżej cytowane ustępy — widać właśnie wtedy sprawy te zajmowały żywo umysł pisarza. Autograf tej rozprawki zawędrował z p. Bolewską w Poznańskie i po różnych kolejach losu dostał się do zbiorów w Kórniku. Hanna Malewska, autorka *Żniwa na sierpie* wydała ją z komentarzem w VI-stym tomie „Pamiętnika Biblioteki Kórnickiej". Na wstępie tej rozprawki zaznacza autor, że zawsze miał wstręt do pisania „o przedmiocie tak blisko serce obchodzącym", żeby go słowami nie spłaszczyć i nie zmechanizować, ale odrzucając wszystkie te względy podejmuje tę pracę starając się o zwięzłość, „albowiem w całej obszerności traktując ten przedmiot należałoby napisać ksiąg siedem".

Zaczyna więc poeta od wykazania, że miłość pomiędzy mężczyzną a kobietą nie powinna być „idolatrycznie absolutna", ale powinna powstawać i wzrastać na tle ogólnej miłości do człowieka i społeczeństwa. „Mniemam (i myślę, że nie mylę się), iż każda miłość w jakiejkolwiek bądź sferze i rodzaju i stopniu, dlatego właśnie, iż miłością jest dopełnia się i harmonizuje drugą inną. I tak, sama nawet wszechogarniająca miłość Boga nie jest samą, osobną i wyłączną — albowiem jako sam Zbawiciel uczy, jest zaraz i przykazanie drugie, „równe owemu" aby kochać bliźniego swego jako samego siebie". Z takiego pojęcia miłości wychodząc, należałoby upatrując sobie żonę badać czy ona jest do prawdziwej miłości zdolna. „Trzeba aby pierwej pytano: czy ona też kocha? niźli pytamy się: czy ona kocha mnie?" Ponieważ w zawieraniu małżeństw prócz osób zainteresowanych mają głos także rodziny, zwłaszcza rodzice (tak było istotnie sto lat temu w epoce pisania rozprawy), Norwid żąda, aby i matki patrzyły na związki swych dzieci nie przez pryzmat światowych rachub, ale przez miłość prawdy. „Prawda bowiem ma najniespodziewańszych tysiące konsekwencji, gdy tymczasem najwyrafinowańszy rozsądek kabalistyczny ma tylko pewną liczbę przewidzianych konsekwencji, które na drugi dzień po szlubie odmienić się mogą". Ojcowie zaś powinni mieć tu na względzie miłość społeczeństwa, „w którym zagaja się ta rzecz konsekwencje dalekie mieć mogąca i miewająca". Tak zawarte małżeństwo —

stwierdza Norwid w Księdze drugiej — dałoby wybierającym towarzyszy i towarzyszki całego życia „wywalczoną spod wpływów trafu trzeźwość myśli i postanowienia". Uniknęłoby się też w ten sposób wielu tragedii niepotrzebnych „trwóg, zawodów, wyrzutów i nieledwie zdrad, które sami sobie ludzie najstaranniej na siebie gromadzą".

Nawet ten fakt będący źródłem częstych pomyłek, że „prawie każda młoda osoba przeniesie pretendenta zręcznego i ogładzonego przez znajomość świata nad szczerze kochającego ją prostaczka", jest dla Norwida dowodem, iż nawet i najmniej znające świat osoby przeczuwają instynktem tę prawdę, że małżeństwo jest nie tylko wzajemną dwóch bytów adoracją, ale i węzłem społeczeństwa, „które postępuje i kształci się przez tę albo ową przyjętą ogładę i formę, manierę i ton". Tylko, że nie będąc im wyraźną i świadomą, tłumaczy się ta prawda nieraz fałszywie.

W dalszym ciągu swojej rozprawy wraca Norwid do myśli wyrażonej w tak znamiennym dla niego wierszu: *W tej powszedniości...* i krytykując często spotykane w poezji romantycznej pragnienie zespolenia się dwóch kochających się istot w jedną duszę (co uważa za unicestwienie jednej indywidualności przez drugą) stwierdza, że to marzenie jest zaprzeczeniem słów Tego, który zna wszystkie byty i powiedział: „I będą dwie dusze w jednym ciele". I dodaje z ironią: „Ale po dziewiętnastu wiekach chrześcijaństwa idzie zazwyczaj o to, aby to były dwa ciała o jednej duszy, jak można najbezpieczniej przyległe sobie, choćby aż graniczącymi dobrami posagów swych... Słowem, że dąży się jak najstaranniej do rezultatów wprost przeciwnych onejże objawionej prawdzie, a zawsze modląc się, płacząc, drżąc i kochając... I naturalnie wypada stąd, że małżeństwo, które ma ludzi umacniać i w drugiej potędze bytu stawiać, usypia ich raczej, w ciało jedno, w bryłę jedną ziemi zamienia".

Zdaniem autora po roku takiego małżeństwa sama swoboda duszy kobiety wywołuje w niej opór i bunt, staje się przyczyną rozwodów, nieszczęść i „wewnętrznej powolnej spalenizny", powodującej choroby a czasem nawet i śmierć.

Rozprawka kończy się na ironicznej apostrofie, jak gdyby w poczuciu, że słowa samotnego myśliciela nie będą usłyszane przez ludzi jego epoki: „Ale na cóż to piszę? — tyle macie pisarek utalentowanych i poświęconych — cóż one robią? Ale na cóż i to piszę — nie chciałem nigdy i nie kończę oto tej drugiej księgi i przerywam..."

Ale na zakończenie rzuca jeszcze Norwid romantycznym duszom, których małżeństwo było owocem materialnej rachuby, a które potem czuły się wyższe nad jego powszedniość, głęboką, ale miażdżącą

przestrogę: „Ostatecznym zepsuciem bywa poetyzowanie własnych błędów — tak jak ostateczną dojrzałością jest czynne ich odkupienie".

Nie trudno jest dostrzec jak przedstawione tu poglądy na miłość i małżeństwo są dalekie od szablonu romantycznego i konwencji uczuć obowiązującej w tej epoce. Ale jednocześnie wykazują one całkowitą zbieżność z głęboko pojętą etyką chrześcijańską i harmonizują z całokształtem myśli Norwida o sprawie człowieka. Hanna Malewska w swoim komentarzu do wyżej streszczonej rozprawki podkreśliła jej zgodność z tą sferą zainteresowań poety, którą trafnie określono jako diagnozę cywilizacyjną. Ta diagnoza epoki, w „której jest więcej załamań niż dokończeń", w której przede wszystkim brak kultu prawdy, nie wypadła u poety pochlebnie i zrobiła z niego surowego sędziego otaczającego go świata. Najistotniej chrześcijański i katolicki z poetów tego wieku, widział Norwid, że dziewiętnastowieczny nawrót do chrześcijaństwa był powierzchowny i obejmował raczej jego formy niż treść. Dostrzegał że świat myśli i sztuki romantycznej, świat idealistycznej filozofii i kultu nieograniczonej wolności jednostki rozmija się z rzeczywistością życia, mimo swoich zdobyczy i wewnętrznego bogactwa. Dlatego całą jego myślą przewodnią było przywrócić chrześcijaństwu „jego wygłos pierwszy", postawić każdą myśl i zasadę postępowania na właściwym miejscu, to znaczy na miejscu wyznaczonym im przez mądrość Ewangelii. Zdzierał z świata współczesnego mu maski, w które przybierała go poezja romantyczna. Kobieta była dla niego nie chodzącym po ziemi aniołem, ale pełnym człowiekiem na którego wyższa delikatność i subtelność natury nakłada jeszcze większe obowiązki. Pojmował miłość wzajemną dwojga ludzi nie tylko jako źródło siły i szczęścia, ale jako drogę rozwoju osobowości i przeciwległy biegun egoizmu.

*

Mając takie poglądy na rolę kobiety, na miłość i małżeństwo Norwid zarzuca kilkakrotnie pisarzom swojej epoki, że nie stworzyli w literaturze polskiej typu kobiety, która byłaby pełnym i świadomym swego przeznaczenia człowiekiem. Maria Malczewskiego jest propozycją idealną, niewytrzymującą ani małżeństwa, ani macierzyństwa, ani nawet rozwiniętej fazy uczucia — słowem jest to „moment jeden i zgon. Aldona jest nic a nic... karykatura Rafaelowskim pociągiem pędzla skreślona — która człowiekowi, gdy wiek i świat na nim ciążą mówi (nie pokazując się, bo nieuczesana): Bądź mi wielkim i sławnym, ale daj mi pokój, nie chcę cię znać i wi-

dzieć i szklanki wody ci nie podam..." Również i kochanka Gustawa z *Dziadów* jest dla Norwida mgłą nie kobietą, Zosia z *Pana Tadeusza* niczym więcej niż uroczym dzieckiem. Telimena jest bardziej rzeczywista, ale pozbawiona człowieczej pełni. Dlaczegóż więc sam poeta takiego typu realizującego swój ideał kobiety polskiej nie stworzył i nawet go w swoim otoczeniu nie umiał wyśledzić i dostrzec?

Wytłumaczenia trzeba tu chyba szukać w jego własnych słowach, gdy pisze do Marii Trębickiej: „Mówiąc o sercu, niech Pani nie wierzy, że można bezosobiście mówić. Mówić o sercu, nie mówiąc o swoim sercu, jest to łudzić się..." Postacie z komedii i nowel Norwida są stworzone na obraz Marii Kalergis. A ona sama była żywym zaprzeczeniem kobiety mogącej być najrealniejszym węzłem ze społeczeństwem. Bez określonej narodowości, pół-Polka a pół-Rosjanka niemieckiego pochodzenia, wychowana poza domem rodzinnym, nie posiadająca własnego ogniska domowego, które w każdych warunkach jest warsztatem kobiecej troski i pracy, nic właściwie nie posiadająca, a z powodu olbrzymiej renty wypłacanej jej przez męża nieprawdopodobnie bogata, może jedną tylko nicią swego macierzyństwa była naprawdę złączona z rzeczywistością. Ale właśnie i ta więź zagradzała jej drogę do normalnego uczuciowego życia kobiety, gdyż rozwiedziony mąż groził jej odebraniem córki w razie powtórnego małżeństwa. Niezwykłej piękności i uzdolnień muzycznych, spędzała więc życie na podróżach, przez wiele lat czarując cały wielki świat Europy. Jak oszałamiająca była smuga uroku, którą pozostawiła w pamięci współczesnych, świadczy choćby ten fakt, że bibliografia do życiorysu kobiety nie odgrywającej żadnej roli politycznej ani społecznej, będącej jedynie ozdobą salonów, liczy kilkadziesiąt pozycji. I taką to uwięzioną w złotej klatce „gołębicę", która według jego własnych słów nawet końcem atłasowego trzewiczka nie dotknęła się szarej materialnej powszedniości, pokochał ten demaskator ułud romantycznych miłością zdolną do „nadszczęścia i nadrozpaczy". Ona zaś, jak prawdziwe odbicie swojej epoki, zarzucała mu, że nie miał dość idealnych pojęć o przyjaźni. Odsunęła go ze swej drogi, jak zapewne wielu innych, gdy podziw ich przemieniał się w huragan grożący zachwianiem jej zawieszonego w powietrzu istnienia. Ten zawód stał się jednak dla Norwida tragedią całego życia i przyczynił się do uczynienia go „najsamotniejszym z pracujących myślą Polaków". Widzimy, jak głęboki uraz pozostawił w sercu poety, choćby z listu pisanego do Konstancji Górskiej w wiele lat później, bo 1860 r., gdzie tłumaczy się dlaczego będąc chorym nie chciał przyjąć odwiedzin tej życzliwej mu przyjaciółki: „Dziękuję, że Pani raczyła dowia-

dywać się o mnie — nie dziękuję, że Pani była i proszę nawet mnie nigdy nie pytać, dlaczego ilekroć chory jestem, tyle razy żadnej kobiety widzieć nie mogę... Niech mnie Pani nigdy nie pyta o to, bo samo wspomnienie już mi jest bolesne. Powiem Pani — ale proszę nigdy mi o tym nie wspominać... Przez kilkanaście lat wygnania mego, we wszystkich pracach, upadkach pod pracą lub zwycięstwach moich nigdy żadne serce niewieście nie było przy mnie, aby podzielić życie — na cóż koniecznie jak palec zaboli te kondolencje, które mi się zawsze ironią wydają? Czy kobiety są tylko na to, aby się przejść za trumną i kwita?" Zbyt wielki był rozłam między pojęciami Norwida o roli kobiety, miłości i małżeństwa — pojęciami wynikającymi z całokształtu jego koncepcji chrześcijańskiej cywilizacji i chrześcijańskiego stylu życia — a jego osobistym doświadczeniem, aby postacie zrodzone z twórczej wyobraźni, a więc z najtajniejszych głębin serca nie nosiły na sobie piętna tego zawodu. Nie polegał on bowiem tylko na niezawinionej tragedii niewzajemnej miłości, ale zawierał w sobie również żal wobec lekceważenia istotnych wartości i braku poszanowania dla uczuć drugiego człowieka. Tym bardziej jednak wskazane jest zapoznanie się z pozytywnymi postulatami poety w tej podstawowej dziedzinie indywidualnego i społecznego życia.

Maria Morstin-Górska

ZDZISŁAW JASTRZĘBSKI

POETA LUDZKIEJ PAMIĘCI

»Gdzież jest, o śmierci, twa kosa?!« Norwid rzucał to wyzwanie śmierci, która przecież jest symbolem unicestwienia. Rzucał je równocześnie swej epoce, epoce rozpoetyzowanych grobów, *Weltschmerzów*, dzikich cmentarnych pejzaży oraz umierania z miłości i nabrzmiałej buntem rozpaczy. To były konwencje, mające zresztą jakieś głębsze uzasadnienie.

Konwencje te, ów nekromantyzm, jak je poeta nazwał, w Polsce nabierały namacalnej i tragicznej wymowy. Była to bowiem atmosfera powstańczych zrywów, bardzo bolesnej i trochę wyidealizowanej martyrologii. Na przecięciu konwencji, walki o byt narodowy i zadziornej fantazji poświęcenie życia za ojczyznę zyskiwało rangę wartości najszczytniejszej. „Wszystko w żałobie i w konfederatkach!", złościł się Norwid. Żadnego natomiast własnego życia publicznego, intelektualnego, inicjatywy i społecznych zobowiązań. Ożałobione panny przypinały kochankom wstążki i popychały do czynu: idź i giń w chwale. Potem mogły płakać. Na czyn padał cień mogilnego lamentu dziewic, wdów i... poetów.

Bo w płaczu twoim ja zawsze słyszałem
Sierocy, straszny wszystkich niewiast jęk
Na naszej ziemi — a ja tak kochałem
Tę ziemię naszą — więc oszczędź mi męk!
Ona dziś krwawszą okryta żałobą;
Ty nie dość czujesz jej męczeńskich prób —
O, zapłacz nad nią i zapłacz nad sobą,
A mijaj z dala mój samotny grób!

(Wolski, *Samotny grób*)

Śmierć i mogiły były bolesną codziennością, ale stały się też (wskutek tego?) jednym z elementów wzniosłej poetyzacji. To śmierci romantyczne, w których okoliczności i tło wybijały się na czoło;

sama śmierć stawała się również materiałem dla budowania lirycznej sytuacji pełnej nastroju.

Norwid w martyrologii uczestniczył. Gest i rozpacz odrzucał. Odtrącał (jak potem Wyspiański w *Warszawiance*) krwawą i jeremiadową lirę: „tak ubroczonego we krwi wieńca poetycznego, jak to u nas bywa, nie wziąłbym na czoło moje — Mam inny patriotyzm".

Rzeczywiście miał. W jednym z listów pisał, że Cezarowie kazali umierać gladiatorom i za to Cezarat przepaść musiał, w innym znów, że nie krew zdobywa przyszłość, lecz pot - czoła. Twierdził, że przyczyną upadku narodów jest „nieuszanowanie osoby-człowieka". Wskazywał na niewolę narodowych błędów, równocześnie całe swe życie cisnął na szalę przeciwną i pracował, by braki dopełnić i rozbudzić instynkt społeczny. Uważał bowiem, iż Polska jest wielka jako patriotyzm, lecz żadna jako społeczeństwo. Ukazywał inne kategorie cierpienia i męczeństwa. Chciał, by Polacy mieli nie tylko za co umierać, lecz i za co żyć.

„Człowiek, ażeby pod otaczającymi go warunkami wolnym był, musi mieć za co żyć i za co umierać — ale śmierć, nie będąc celem jego, owszem nieprzyjacielem jego, winna coraz się zmniejszać w sile swojej, w sile uśmiertelniania. Czyli, człowiek coraz więcej zmartwychwstający, coraz więcej i śmierć pokonywa za przykładem Zbawiciela świata, który zwyciężył śmierć" (*Zmartwychwstanie narodu).*

Norwid był po stronie życia. Norwid nie chadzał utartymi i łatwymi ścieżkami. „Życie zawsze jest trudna rzecz... — Najłatwiej umrzeć" — powie w związku z jakąś swoją protestacją.

Był po stronie życia czynnego. Na ogół zgodzono się na jego bogate życie wewnętrzne (też aktywność!), które utożsamiano po trosze z samotnictwem, podkreślano monologową refleksyjność (ostatnio Jastrun), choć współcześni i pod tym względem nie mogli dojść do porozumienia. Krasiński zarzucał mu, iż żyje w wieczności, towiańczycy zaś wygrażali, że się do filozofii ziemskiej skłania. Sam poeta problematyce tej poświęcił wiele uwagi, m. in. w wierszach o wymownych tytułach: *Idee i prawda, Niebo i ziemia...*

Może warto by kiedyś bliżej przyjrzeć się tym sprawom, tutaj zwrócimy tylko uwagę, że już samo takie postawienie problematyki, konfrontacja w utworze różnych postaw i wartości, kłótnie i polemiki wewnątrz jednego wiersza, przeczą monologowej postawie wobec życia (jedynie twórczość początkowa zdradza strukturę monologową). Norwid prowadził ożywiony dialog z ludźmi, wartościami, z epoką. Nie był typem samotnika, a że nie uznawał kompromisów

i połowiczności, że nie był konformistą — to przecież zupełnie co innego. Tkwił we współczesnym życiu, był z ludźmi.

Jak bardzo był wrażliwy na związki z ludźmi, jak ciągle był w życiu obecny i uczestniczył nie tylko w wielkich sprawach, ale i w jego codzienności, świadczy problematyka i polemiczna struktura jego utworów, a przede wszystkim walka ze światem o prawdziwe życie i o kontakt z ludźmi. Także uczczenie i sprawiedliwe ocenienie wielu współczesnych za ich życia i po śmierci. Walka ta szczególnie dramatycznie zarysowuje się i nabiera osobistego ściśle podkładu w latach 1851—52, gdy Norwid załamuje się a swój rozrachunek i zerwanie z publicznością, wśród której czuł się umarły, nie mogąc na nią oddziałać, nazwie nekrologiem i opuści „starą wariatkę" Europę.

„Proszę spalić wszystko, co imię moje nosi, niech świat zapomni o nim, kiedy tak się nie umie ze światem porozumieć. Wszak mogę na to liczyć?".

Wkrótce jednak rzuca również nowy kontynent, gdyż tu są „hojnymi w ogłoszeniach, jak są skąpymi w życiu". Życie to ciągłe bogacenie ludzkiej kultury, nieustępliwe apostolstwo prawdy przy szacunku dla odmiennych wartości, przezwyciężanie rutyny i gnuśności, wypełnianie zadań według swego stanu i zdolności, rozwijanie własnej osobowości, jednym słowem *vita activa,* nieustanny marsz. Pod inspiracją Ducha Świętego i w duchu św. Pawła, którego autor *Dwu męczeństw* wspomni niejednokrotnie.

„Pan Bóg pożyczył nam nas samych i nie przyjmie, skoro mu oddamy brutto, co nam dał, bo oddać b e z p r o c e n t u jest o d r z u c i ć".

Zbyt chyba silnie uwypukla się negatywną stronę twórczości Norwida, jego krytyczną postawę wobec epoki, ironię. Negacja to śmierć. Norwid był po stronie życia. Zajmowały go w ostatecznym rachunku wartości pozytywne, wplatane zaś ostre sądy wynikały właśnie z heroicznej walki o prawdę — poprzez polemikę, która nie jest negacją. Jakżeż wiele w jego twórczości utworów żarliwie podnoszących różne prawdy, składających hołd żywym i umarłym.

Te utwory-hołdy oraz nekrologi są świadectwem również przeciw „idealizmowi" i nierealności poety. Norwid nie marzył. Nie stawiał wymagań, jak być powinno w oparciu o wykoncypowany system. Nie lekceważył rzeczywistości. Wychodził od konkretnych, zrealizowanych przykładów i stawiał je za wzór i dowód. „Przykład wielkich mężów obowiązuje". Oświetlał wartości faktycznie istniejące.

Nie tylko jednak o wielkie idee i wartości chodziło. Chodziło Norwidowi o człowieka. Przede wszystkim. O zajęcie się nim i usza-

nowanie go jako człowieka, bo „człowiek jest zawsze obrazem i podobieństwem Boga żywego — zasługuje przeto od równych sobie na głębokie uczczenie", mimo że obraz ten może być skażony. Norwid projektował nawet założenie Towarzystwa uszanowania człowieka.

Norwid nie kłaniał się tytułom, pozycji, wstrętne mu były też koterie. Przed człowiekiem pochylał się zawsze, gotowy służyć mu z miłością i samozaparciem, gotowy ulżyć jego cierpieniu i kłopotom oraz nauczyć go chrześcijańskiej postawy (por. wiersz *Fatum*). „Chrystus albowiem nie dlatego uczy ascetyzmu, aby szkielet był ideałem i ideałem człowieka, ale aby owszem ten, który znosił wiele, miał przez to samo wiele miłości dla drugich i znosić im nie dawał — uprzedzając. Oto różnica Stoików od Chrześcijan — starego do nowego świata — to jest ODKUPIENIE!"

Chodziło też o prostą codzienność (Norwid mówił o życiu potocznie chrześcijańskim), o uszanowanie tego wielkiego klejnotu, jakim jest życie, o zdrowie, ludzką przyjaźń, życzliwość, zwykłe serce. Jakże wzruszające są momenty, kiedy poeta, oddalony od swoich, ściany izdebki pokrywa wizerunkami przyjaciół, kiedy zakłada specjalną *Książkę pamiątkową,* w której gromadzi listy od różnych osób, świadczące o łączności, kontaktach i pamięci. Wśród innych list-pytanie: „Co się z Tobą dzieje?"... Sam śmiało mógł powiedzieć o sobie, że brakiem pamięci „nigdy względem nikogo nie zgrzeszył"; był też wrażliwy na pamięć innych.

Wśród pamiątek we wspomnianej *Książce* znajduje się wycinek z listu Skrzyneckiego, w którym generał prosi Norwida o modlitwę i o to, by czasem napisał. Obok takie wyjaśnienie poety: „Ostatnie słowa, które Generalissimus opuszczając Emigrację pisał do mnie" oraz... dołączone zawiadomienie o śmierci Skrzyneckiego. Kiedy indziej czyni wyrzuty Marii Trębickiej: „Że też nigdy mi Pani nie pisałaś, że Henryk Podhorski zeszedł z widzialnego świata, i przypadkiem musiałem tę wieść spotkać, a jestże kto z miłych mych, kogo zapomniałem?".

Musiało wielu być tych miłych, skoro w listach i w innych dziełach Norwida znajdujemy pełno relacji, wzmianek i nekrologów o postaciach znanych, jak Chopin, Słowacki, Bem, Mickiewicz, Krasiński, i mniej lub wcale nieznanych, jak Baranowski, Bolewski, Linowski, Lubomirski, Raczyński, Klicki, Węgierska, Bronisław Zaleski, Józef Zaleski, A. Przeździecki, Branicki, Zakrzewski... Pisał „biografie spóźnione", *Czarne kwiaty,* nekrologi w „Roczniku Towarzystwa Historii Literatury" zamierzał opracować wspomnienia o trzech wieszczach pt. *Trzy medale,* pisał wiersze, dorzucał

pośmiertne „szczegóły z życia" w listach, projektował groby... Czynił to z dwu głównie powodów:

„I ci, co nie podzielili boleści, ani żalu, ani weszli kiedykolwiek w testamenta żywotów przeszłych, wyklinają się sami na pokolenia nowe od zwycięskiej prawdy oddalone" (*Garstka piasku*).

Lecz jednocześnie nie były to funebralne refleksje na temat śmierci, przemijalności, nie były rozpamiętywaniem przeszłości. Nietrwałość życia ujmie poeta w zupełnie innych kategoriach: „Człowiek zaś płonny jest, i umiera, i czasu mu zbywa". Stąd nieustanna i niecierpliwa praca i walka samego autora *Menego*, stąd częste czuwanie poety przy łożu śmierci i udział w pogrzebach, stąd pieczołowite notowanie faktów z ostatnich chwil życia tych, co odeszli — by nic nie przepadło.

„Ile razy przypominam sobie ostatnie rozmowy z osobami, co już w niewidzialny świat odeszły zmarłszy tu; tyle razy nie wiem jak pominąć to, co ze zbioru razem wspomnień tych samo zdaje się określać, i dlatego właśnie w daguerotyp raczej pióro zamieniam, aby wierności nie uchybić", napisze na początku *Czarnych kwiatów*, gdzie stara się sprecyzować cechy tego stworzonego przez siebie rodzaju nekrologu, sformułować założenia. Jakie są cechy tego rodzaju? Na odpowiedź trzeba by specjalnej rozprawy analityczno-literackiej. Pewne cechy jednak musimy tu zasygnalizować.

Przede wszystkim: całkowita wierność faktom, poddanie się im niejako; stąd unikanie „stylu", usuwanie w cień ja autorskiego i co za tym idzie — odepchnięcie pokusy „świadomego" kształtowania i stylizacji poetyzującej. Powściągliwość wyrazu i skąpstwo słowa przy równoczesnej „rozrzutności". Oto bowiem Norwid, który każdy drobiazg uogólniał, poprzestaje na szczególiku i konkrecie; nie wyciąga zeń żadnych „wniosków". Również w wierszach, w których nie rezygnuje z pokazania prawdy ogólnej i celowej kompozycji, skąpstwo sąsiaduje np. z nagromadzaniem przykładów w utworze *Coś ty Atenom zrobił*, z obszernym zewnętrznym opisem w rapsodzie o Bemie i w *Fortepianie Szopena*, z „prywatnością" *Pamięci Alberta Szeligi*... Monumentalna lapidarność „nagrobnego napisu".

Daleka jest ta twórczość od literackości. Obchodzi ją sfera życia i fakt, jaki jest, bez względu na to, czy jest on „ważny", czy nikły — a także testament przekazany przez postawę tych, co odeszli. W tym swoim „pedantycznym" zbieractwie miał Norwid poprzedników i na nich się powoływał, jeszcze więcej nadając swym nekrologom pogodnej powagi i przedziwnego blasku. „Pamiętam, jednego razu w Rzymie z katakumb powracałem [...]. To ogromne podziemne miasto z napisami i rysunkami swymi okazało mi, jako przez całe akta

dramatu tego seraficznie-krwawego nie była prawie jedna kropelka krwi wylana bez uszanowania jej i omodlenia braterskiego współwyznawców. Te szkła [...] błogie robią wrażenie, świadcząc jako zbierano rozpryśniętą po ścianach katowni i schodach gmachów publicznych krew męczeńską. Tak ją szafowano szeroko i wspaniale, jako owczarni krew bogaty pan szafować może — a tak skąpi jej byli!!".

Norwid także zbierał. Nie krew, gdyż epoka jego wymagała innego świadectwa prawdy niż męczeństwo. Zbierał okruchy życia, a szczególnie utrwalał ostatnie słowa, gesty i wizerunek tego, kto opuszczał ziemię. Chodziło o ludzką pamięć, o podzielenie boleści. Tak czynił ten intelektualista, obracający się w sferze idei!

Czyż to nie wystarczający powód, by pisać nekrologi? Zresztą nie jedyny to powód. „Epoki takiej jeszcze w dziejach pracy umysłowej w Polsce nie było, w której by publiczność obchodziła się szczegółami życiowymi swego pracownika; stąd też pochodzą w niedawnych nawet rzeczach ciemności i zatraty. Przecież i Malczewskiego osobistego odkopuje się jak w Pompejanum", powiada „praktyczny" Norwid w przyczynku do biografii J. B. Dziekońskiego. To samo dotyczyło nawet Mickiewicza. Za zbieraniem więc szczegółów życia przemawia wzgląd praktyczny, historyczno-literacki, równocześnie jednak inny jeszcze, ważniejszy: chodzi o pewien wyraz wdzięczności i zainteresowania, o szacunek:

Współczesnym zacnym oddać cześć —
To jakby cześć Bożej prawicy;
I sercem dobrą przyjąć wieść —
To jakby duch — łonem dziewicy.

To najpierwsza forma uznania zasług, specjalnie dla tych, którzy w jakikolwiek sposób zasłużyli się dla narodu i ludzkości. Kładąc duży nacisk na ową wdzięczność i pamięć, Norwid prowadzi pośrednio polemikę ze społeczeństwem polskim, chce mu dać lekcję społecznej grzeczności. Bo przecież za zasługi publiczne (te głośne i te c i c h e), za pracę, za dokładanie cegiełek do gmachu ludzkiego, należy się publiczna forma wdzięczności i podziękowania. Tymczasem... Hoene-Wroński „umarł nieznany od rodaków prawie w nędzy. Najzasłużeńszy pisarz, który 50 lat pracował w nędzy dla narodu, i były Członek Rządu, Joachim Lelewel pochowany jest *dans la fosse commune* i nie ma kawałka kamienia pomnikowego od narodu. Gdyby to był hrabia Kopciszewski, którego rodzi hrabina Popciszewska. miałby niezawodnie pomnik. Generał Langiewicz, któremu damy w Krakowie haftowały czaprak, umarł tu niedawno samotnie w szpitalu..."

Długi jest rejestr ludzi, którzy „zawinili", którzy nie zostali przez Polaków należycie ocenieni. Jan z Kolna, Kościuszko, Bem, nawet Mickiewicz... Prawo „nieuznania" jest zresztą powszechniejsze i dotykało każdego, kto „dalej od innych sięgał myślą", lecz w Polsce było szczególnie dotkliwe. Dlatego m. in. Norwid przez całe życie walczył o uznanie zasług żyjących i umarłych, podnosił każdą wartość i każdą wielkość, choćby nie była olbrzymia. Rodakom wciąż wypominał, że nie umieją ich cenić balansując między bałwochwalstwem i nienawiścią. Świadomy był społecznych konsekwencji tego stanu i zdawał sobie jak nikt sprawę, że przyczyna „zapóźnień" leży w niedorozwoju życia publicznego, w braku jawności, w prywatności konspiracyjnej, w ciążeniu pańszczyzny.

I to nie były tylko teoretyczne monologi. Sam jeszcze za życia „bohaterów" pisze na ich cześć wiersze, które nie są pustym dytyrambem, lecz wyrazem szacunku i podkreśleniem wartości przez nich reprezentowanej. Lelewel „nie był mu sympatyczny", Mickiewiczowi przeciwstawiał się wielokrotnie, a mimo to potrafił skłonić się przed nimi. „Tak c e n i ę, bo nie a d o r u j ę, a nie a d o r u j ę, bom przyjazny-prawdziwie i *homo-sum!*" — pisze już w jednym z wcześniejszych listów. Jeśli przyjaciołom wygarniał przykre prawdy, mówił „Zbyt was kocham, żeby wam kłamać". Można to odnieść do świata i życia w ogóle.

Norwid potrafił pierwszy złożyć hołd Abd-el-Kaderowi, natychmiast zareagować na wieść o skazaniu Johna Browna i o tragicznej śmierci Jana Gajewskiego... Nie bez kozery nazwał te okolicznościowe wiersze — politycznymi. Norwid czcił nie tylko niezwykłe czyny i ludzi. Czcił także ludzi nieznanych, „bezimiennych", którzy niczego wielkiego nie dokonali, gdyż wielkość oglądał w zwykłych ludzkich wymiarach. „Fenomena pokazują na jarmarkach" — powiadał. Jak mówiliśmy już, składał hołd przede wszystkim człowiekowi. Ludzie tymczasem „oczekują tego ze wszech miar doskonałego i gotowego męża... ze wszystkimi zaletami w gotówce. Inaczej jest u ludów nawykłych do publicznego życia; one odgadują człowieka i z nim wspólnie kształcą się i podnoszą". Wielkość nie jest gotowa; dochodzi się do niej, dochodzi nieustannie, kosztuje wiele łez i wysiłku, pracy czoła i rąk.

Zakończeniem, dopełnieniem, finalnym akordem tej drogi jest śmierć. Śmierć jest także swego rodzaju syntezą i odbiciem całego życia.

> Owszem, śmierć sama i jej piekieł krater
> Cóż są?... Rzecz wielka lub licha:

W miarę do tego, jak? jaki bohater?
Dopełnił swego kielicha.

(*Bohater*)

Dlatego w poetyckich — zwłaszcza — nekrologach Norwid podnosi testament człowieka, który coś reprezentował, dlatego w wierszu *Bema pamięci żałobny rapsod* rzuca wezwanie: „Dalej — dalej — —" Człowiek odchodzi, lecz zostaje jego dzieło, które trzeba kontynuować. I to jest pewien rodzaj nieśmiertelności.

W *Garstce piasku* czyni Norwid rozróżnienie między grobem pogańskim i chrześcijańskim. Pogański to odcięcie, zerwanie kontaktu, chrześcijański zaś to podjęcie testamentu, łączność. Stąd także wypływa waga wspomnień, sztuki, kultury, znaczenie przekazywanych doświadczeń, tradycji, która jest miarą w sobie dla przyszłości, jak pisze w jednym z listów. Polemizując z darwinizmem wysuwał Norwid tak rozumianą tradycję i ciągłość kultury jako zasadniczy czynnik różniący człowieka od zwierzęcia.

W tym świetle i w świetle chrześcijańskiego uszanowania ciała, o czym wspomnimy niżej, dużego znaczenia nabiera też pogrzeb. Pogrzeb konkretny staje się dla Norwida okazją do wydobycia pewnych prawd. Pogrzeb jest dlań aktem hołdu a także... sprawdzianem stosunku społeczeństwa do człowieka i miarą dojrzałości. Gdy konał Krasiński, odbywał się bal, usprawiedliwiany tym, jakoby nie był w tej samej godzinie. Słowacki i A. Przeździecki grzebani byli bez słów publicznych, na pogrzebie Mickiewicza „dobry Polak" uczynił burdę... Tak, jest „pogrzeb historyczny za dojrzeniem sumienia czasów — i pogrzeb parafialny" — pisał Norwid na wieść o śmierci Mickiewicza, wyrażając powątpiewanie czy Polacy dojrzeli, by ten pierwszy mu wyprawić. I rzeczywiście. Oto, co pisze w liście następnym: „Nigdzie u nas nie znajdziesz uszanowania dla ciała — tak to i ten pogrzeb: nieładu pełno, chodzą z lornetami, patrzą, kłaniają się — żadnego ogółu — nareszcie na wschodach Ś. Magdaleny, gdzie było nabożeństwo, Generała Zamojskiego kijem parę razy uderzył obywatel..."

Uszanowanie ciała. Autor *Quidama* parę razy wyraża się o nim z zachwytem. Patrzy na nie okiem artysty i... okiem chrześcijanina. „Ciało ludzkie jest największym z dotykalnych arcydzieł", jest tworem bożym. Pogrzeb jest więc również ostatnią posługą, obowiązkiem względem ciała. Obowiązek względem ducha, to pamięć, modlitwa. To obowiązki trudne. „I jakkolwiek powiada wielki hiszpański pisarz, że »w śmierć tak jak w słońce nie można długo oko w oko patrzeć«, wszelako powiadam Pani, iż wiele szwanku odnosi ludzkość chrześcijańska przez to, że niedość

bez-pośrednio dotyka się tych obowiązków [...]. A jest to zaiste wielka i trudna sztuka, albowiem utrzymanie ś r o d k a nigdzie mniej łatwym nie jest. Z jednej strony albowiem człowiek powinien mieć prostotę i odwagę dotykania się śmiertelności bez rękawiczek, z drugiej zaś strony powinien nie dopuszczać, aby mu to stało się mechanicznym".

Norwid gorzko wyrzuca Polakom, że nie potrafią ani ocenić i uszanować, ani urządzić odpowiedniego pogrzebu, brać w nim udziału i przyjąć prawdziwej żałoby (o taką żałobę publiczną upomina się dla poległych, dla unitów, dla papieża...). Żałoba bowiem to nie rozpacz, to nie pomnik na grobie z wyrżniętą płaczącą kobietą dla świętego spokoju, to nie składka zdawkowa, nie czczenie „strzemiączek" a bezczeszczenie ciała, nie noszenie pukla włosów na pamiątkę, nie lamenty...

Autor *Słodyczy* wielokrotnie odwołuje się do Ewangelii i powołuje się na postawę w niej zawartą. Również w tym wypadku. „Albowiem całe żałoby prawdziwej pojęcie określa się w tych słowach: »Niewiasto! oto syn twój«".

Jak widzieliśmy, motyw śmierci, zmarłych, pogrzebu... przewija się ciągle w rozważaniach Norwida. Nadspodziewanie dużą część jego twórczości stanowią nekrologi, tak że musiał szukać dla nich nowego wyrazu. Jakżeż więc? To u Norwida, który miał być po stronie życia?

Jeżeli mówi się o życiu, trzeba także mówić o śmierci. Istnieje też postawa przeciwna: mówić o życiu tylko z powodu obracania się w funebralnym świecie. To niby pozorne odwrócenie stanowi głęboką różnicę. Norwid mówił o śmierci z punktu życia. „Jak każdy, który s k o n a n i e kocha, nie cierpię ś m i e r c i. — A tego, co s k o n a n i e m, tak niewielu kocha, mianowicie okaźnie i jawnie" — napisze Norwid do Kraszewskiego, świeżo przeżywszy śmierć Krasińskiego.

Norwid mówi o śmierci, gdyż rzuca jej chrześcijańskie wyzwanie. Rozróżnia zresztą, jak widzieliśmy, śmierć i zgon (pełny wyraz znalazło to w utworze *Na zgon śp. Józefa Z[alewskiego]*). Należy tu zwrócić uwagę na jeszcze jedno rozróżnienie u Norwida, nie wyrażone wprost. Wzmianki o śmierci mają u niego w tym aspekcie dwojaki sens: chodzi o śmierć ducha i ciała. W pierwszym ujęciu słowo śmierć przybiera postać metaforyczną i odnosi się przede wszystkim do pewnych cech życia umysłowego, społecznego... Kamienność, „ujęte snem grody", nieruchomość, naśladownictwo, jałowość, nieutrudzanie się, to u Norwida odpowiedniki śmierci. Kilkakrotnie wspomni o „umarłym społeczeństwie". Walczy z tą martwo-

tą, marazmem, czynownictwem, człowiekiem niepełnym, z wygodnym i egoistycznym lenistwem, walczy w imię Ducha Św., w imię ciągłej czujności i twórczej pracy.

Sens drugi wiąże się raczej z prawdą o Ukrzyżowaniu. Przez Zbawiciela nastąpiło zwyciężenie śmierci. To jest fundamentalne wydarzenie, na którym Norwid oparł całą swoją „filozofię".

„A jakże ma co zmartwychwstać, co by nie umarło?"

Mogliśmy zauważyć, że Norwid często określa czyjąś śmierć takimi słowami, jak „odszedł stąd", „spoczynek w niewidzialnym świecie", „opuścił ziemię"... Śmierć, a ściślej zgon, staje się w tych wymiarach wartością pozytywną, jest tylko progiem.

— nie na śmierć Pan woła,
Lecz na świadki i gody wieczyste —

(*Spowiedź*)

Rzeczą człowieka jest przygotować się, pomnażać dane mu talenty ewangeliczne, żywić się pokarmem wiecznym, by zmniejszać siłę uśmiertelniania śmierci.

Tadeusz Makowiecki wykazał kiedyś, że naczelną zasadą norwidowskiej filozofii jest „ciągłość organiczna". Należy tę tezę rozszerzyć, ponieważ znaczenie ciągłości, tradycji, która jest przecież według Norwida „miarą w sobie dla przyszłości" (przypomnijmy jego tezę literacką: oryginalność to sumienność wobec źródeł), otrzymuje sankcję bezpośrednio religijną. Przeszłość i przyszłość, o których tak dużo mówi, to w ostatecznym rachunku tylko „dwa skrzydła Przedwiecznego".

Ja także jestem...
Choć jestem przez Ciebie.

Podstawiając tezę o ciągłości do naszego tematu i nadając jej owo szersze znaczenie, możemy powiedzieć, że Norwid sięgał do przeszłości, interesując się umarłymi, równocześnie zaś w oparciu o śmierć kierował myśl ku przyszłości, przyszłości „żywota wiecznego".

W oparciu o uszanowanie człowieka jako obrazu Bożego i o szacunek dla wartości, jakie zostawił, poświęca Norwid tak wiele miejsca umarłym; nie: tym, którzy odeszli stąd.

W oparciu o naukę o Odkupieniu i patronat Ducha Św. takie rozumienie śmierci ma wartość realną i obowiązującą. Zwycięstwo Zbawiciela jest przykładem i jest rękojmią nadziei, pozwala przy tym człowiekowi wydać walkę śmierci.

Norwid tę walkę prowadził w swej twórczości. Ma ona zresztą różne oblicza. Od polemiki z patriotycznym nekromantyzmem, poprzez zmagania z narodowymi wadami, które skuwają w śmiertelne okowy i usilne starania o żywy i ludzki obraz cywilizacji, do kontynuowania i podjęcia walki, jaką zainicjował Chrystus.

Sprawy te nie są należycie dostrzegane; może dlatego, iż Norwid nie ułożył systemu, nie pisał deklaracji, przewijają się one tylko nieustannie w jego twórczości, zwłaszcza w listach. Jednak właśnie to świadczy, że sprawami tymi żył na codzień i nie powierzchownie.

Nieco sztucznym zabiegiem jest wydobywanie i „układanie" tej problematyki, jednak trzeba było ją zasygnalizować, uświadomić sobie, jak katolicką postawę reprezentował Norwid i jak wiele jego myśli jest świeżych, jak realne i konkretne miała konsekwencje wobec życia, twórczości oraz wobec tak szczegółowego zagadnienia, jak stosunek do umarłych i śmierci.

„Człek od niej starszy" — stwierdzał Norwid mocno w wierszu pt. *Śmierć.*

Zdzisław Jastrzębski

ZBIGNIEW MEHOFFER

POLAK A PRAWO

CZY JESTEŚMY CYWILIZOWANI?

Jeżeli literaturę, a zwłaszcza tę, którą naród przyjął za swoją (rozróżnienie chyba aktualne?), uważać wolno za wyraz jego charakteru i ogólnych przekonań, to w świetle tym stosunek Polaków do prawa i prawników przedstawia się dość zastanawiająco. Trudno nazwać go pozytywnym i, by się porozumieć, najlepiej zacznijmy od razu od paru pierwszych z brzegu i dobrze znanych przykładów. Protazy, choć owiany pewnym sentymentem, tak jak wszystko w *Panu Tadeuszu* (zwłaszcza gdy jest „ostatnie"), jednak bynajmniej nie jest postacią budzącą respekt dla swego zawodu i w ogóle prawa, a i Buchman, rzecznik swoistej praworządności, wprost ten kierunek myślenia dyskredytuje, sprowadzając go do śmiesznej pedanterii i formalistyki. Fredrowski rejent Milczek z *Zemsty*, mimo również pewnego sentymentu, jakim otoczyć wypadało amantowego ojca, to przecież krętacz i kauzyperda, a sposób, w jaki dokonuje apretury świadków w osobach poturbowanych murarzy, nie pozostawia wątpliwości co do tego, w jakim świetle ukazywał się Fredrze majestat prawa. Choć można by się spodziewać po literaturze naszej z okresu pozytywizmu (której wzorce powieściowe sięgały daleko aż w okres międzywojenny), że już inaczej nieco oceniać powinna rolę prawa w życiu, niemniej jednak antypatyczna osoba adwokata Maszki z *Rodziny Połanieckich* pozostaje nadal jako charakterystyczna dla innych sług Temidy rozsianych — nie specjalnie zresztą gęsto — po powieściach tego okresu i tego typu. Nie w poważnym i rzetelnym prawniku, wprowadzającym jakiś ład w rodzime stosunki, widzi ta literatura ratunek i ostoję, lecz wprost stereotypicznie dopatruje się go w cnotliwym i sprężystym inżynierze, który rzucony losem na Zachód i nie bez trochę własnej winy wyobcowany z polskości, wraca „na niwę" i. tu, pod zbawiennym wpływem dzielnej i jeszcze cnotliwszej panny (dziadek — powstaniec), energię swą i zdobytą na Zachodzie wiedzę obraca ku obronie i sanacji wspólnego już „ojczystego zagonu". A kto zagraża zago-

nowi? — nietaktowni wierzyciele, niecnie posługujący się jakimiś tam kruczkami prawnymi i sądami. Najlepiej wychodzi prawo na tym, gdy o nim głucho. A że głucho — to druga prawda: pomijanie przy przedstawianiu życia jego piekących nieraz problemów związanych z działaniem prawa czy to prywatnego, czy publicznego i nieodkrywanie mechanizmów tego działania jest w literaturze polskiej znamienne. W nowszej literaturze, choć ujęcia wprost pejoratywne może ustały, to jednak trudno w niej zauważyć jakieś tendencje do rewizji poglądów w tym względzie i chęć spłaty jakiejś *amende honorable* wobec roli prawa; może to i stąd, że w życiu, które ona odzwierciedla, rola ta stała się raczej rolą niemą (z chwalebnym wyjątkiem dla prawa karnego), a sprawa prawa w jego znaczeniu najogólniejszym — sprawą niepewną.

Mógłby mi ktoś zarzucić, że powtarzające się satyryczne przedstawienia osób i spraw, jeśli usprawiedliwione są realiami, nie dowodzą jeszcze jakiegoś apriorycznego nastawienia w społeczeństwie. Zgoda, ale pod jednym warunkiem: że obok ujemnych ukazywane są także typy przeciwstawne, a pod tym względem, jeśli chodzi o naszą literaturę, pamięć dziwnie mnie zawodzi. Nawet gdyby ktoś litościwszy chciał jej jakimś szczegółem dopomóc, nie sądzę, by przyczynek taki mógł mieć znaczenie przeciwważnika; chodzi tu przecież o tendencję ogólną, emanującą z całości tam nawet, gdzie nie jest wyraźnie podkreślana. Nasuwa się tu zresztą analogia do znanego stosunku, jaki napotykamy w literaturze francuskiej do lekarza, który w śmiesznej i odrażającej postaci napuszonego szarlatana przewija się tam przez eseje, scenę i powieść od XVI w. aż do naszych bodaj czasów; czyż bowiem takie *Ciała i dusze* Van der Meerscha nie są na tle tradycji Montaigne'a, Moliera czy Lesage'a jakimś jej przedłużeniem w sensie tego zaostrzonego spojrzenia na francuski świat lekarski i jego etykę zawodową? Że zaś to nastawienie, tak właściwe Francuzom, nie jest międzynarodowe, świadczy zupełnie inny stosunek Niemców do zasadniczo szanownej dla nich postaci lekarza, w czym znowu my, z wszystkimi naszymi „zacnymi Eskulapami" jesteśmy do nich podobni, a jeśli ostatnio tę postawę porzucamy, to tylko pod naciskiem wytrwałych zabiegów samychże Eskulapów.

Sięgnąłem do tych analogii po to, aby ukazać, że pewna trwała zajadłość w przedstawianiu jakiegoś zawodu i brak przy tym owych typów przeciwstawnych upoważnia jednak do konstatowania takich narodowych uprzedzeń i że mogą one być nawet notoryczne. Z drugiej zaś strony, z powodu braku tych warunków *Cytadela* Cronina nie będzie już takim argumentem, jeśli by chodziło o doszukiwanie się podobnego nastawienia do lekarzy u Anglików, a liczne

przykłady najbardziej nawet zjadliwego przedstawiania w literaturze francuskiej wymiaru sprawiedliwości w czasach *ancien-régime*'owej degeneracji będą czym innym niż sprawa z lekarzami. Prawnicy nie doczekali się tam mimo wszystko tak dobitnego przysłowia jak *les médicins font les cimetières bossus* różnica zaś w traktowaniu następców w zawodzie pana radcy trybunalskiego Michała de Montaigne a następców dra Ambrożego Paré jest wyraźna; widocznie wspaniałe humanistyczne zaplecze, jakie pierwsi mieli w Gajuszu i Papinianie, okazało się lepsze, niż przyrodnicze Hipokratesa. By dopełnić obrazu nieadekwatności obu stosunków i obu krytyk przypomnę, że właśnie we Francji powstał poemat, którego treścią jest apoteoza praworządności i który — co więcej — wszedł do literatury narodowej (powrócę do niego), jak i to, że sporo wybitnych mężów stanu nowoczesnej Francji wyszło właśnie z palestry. Że zaś w literaturze, teatrze czy filmie innych narodów nie jest o prawie, jak powiedziałem, głucho, lecz przeciwnie, zainteresowanie nim jako potężnym czynnikiem kształtującym życie oraz samym mechanizmem jego działania jest głębokie, wystarczy wspomnieć tylko przykładowo takie pozycje, jak *Tragedia amerykańska* Dreisera, urocza *Brązowa Antiqua* Graves'a, *Huragan na Caine* Wouka albo takie ostatnio oglądane filmy, jak „W samo południe" czy „Dwunastu gniewnych ludzi". Chyba dość, aby analogiczna pustka u nas była bijącą w oczy. Dodam, że z plastyką jest to samo.

Po tych dygresjach na obce tereny, które nam ukazują, jak, zależnie od charakteru narodowego, te same sprawy mogą się ułożyć wprost odwrotnie, i które przekonać nas mogą, byśmy niepotrzebnie nie zaprzeczali pewnym oczywistościom na terenie własnym, powróćmy do obchodzącej nas sprawy polskiego stosunku do prawników i samego prawa. Jeżeli więc zgodzimy się, że dominantą tego stosunku w literaturze naszej jest jakaś wzgardliwa niechęć, przy czym przekpinki uważać należy za taryfę jeszcze ulgową, oraz że w najlepszym razie panuje tam o prawie grobowe milczenie, to z kolei przyjrzeć się wypada, jak stosunek ten przedstawia się w życiu. Oczywiście wyczerpujące zbadanie całości sprawy, a zwłaszcza jej podłoża, wymagałoby obszernej i wielostronnej pracy socjologicznej, możliwej w pewnych tylko warunkach. Ale już zwykła życiowa obserwacja otaczających stosunków i ludzi wystarcza do przekonania się, że reguła kongruencji literatury i życia w tym wypadku nie zawodzi; obserwacja taka pozwala również na wypunktowanie najbardziej charakterystycznych momentów w stosunku: Polak — prawo.

Przede wszystkim jak wygląda odbiór przez przeciętnego czytel-

nika odnośnych passusów naszej literatury? Ciągle aktualna i ogromna popularność Sienkiewiczowskiej „Trylogii" usprawiedliwia wzięcie jej tu za podkład. Otóż trudno obronić się wrażeniu, że gdy Sienkiewicz niezbyt przekonywająco i raczej dla przyzwoitości czy to oburza się na pana Łaszcza, który kondemnatkami sądowymi kazał sobie podszyć delię, czy też boleje nad wybrykami pana Kmicica, czytelnik i autor trącają się wówczas łokciami i mrugają do siebie porozumiewawczo. Cicha sympatia obydwu będzie raczej po stronie „morowego" pana Strażnika Koronnego niż jakichś tam stękałów sądowych, którzy te wyroki wypisywali, a już na pewno oddychają obaj z ulgą, gdy pan Wołodyjowski szlachetnie decyduje się wręczyć Kmicicowi hetmański list zapowiedni, pozwalający temuż panu Andrzejowi strzepnąć sobie z kołnierza wszelkie „łajzy" cywilnego wymiaru sprawiedliwości. Nie będzie już nasz bohater „szarpany przez sądy", jako że pod hetmańską inkwizycję przechodzi (cóż za błogoskuteczna instytucja prawna!), a przepędzone batożkami na golasa po śniegu łyczki upickie, wraz z sądami, które by się mogły za nimi ujmować, pozostaną — z cichą zgodą czytelnika — poza miąższem powieści jako odległe, bezosobowe i blade jej *accidentalia*. „Protestuję! Ja oburzam się wraz z Oleńką!" — zawoła może jakiś mój czytelnik; niech pozwoli, że z kolei ja zrobię do niego perskie oko...

Niech ta, oparta na pewnej ciekawości psychologicznej i obserwacji, przykładowa interpretacja odbioru literatury starczy tu w sensie ilustracji, za inne przypadki odnoszące się do innych książek i innych czasów. Nie chodzi tu wszak o dowody, trudne w takiej sprawie do przeprowadzenia, lecz o porozumienie się. Znacznie ważniejsze jednak będzie dla nas owo wypunktowanie istotnych momentów b e z p o ś r e d n i e g o stosunku społeczeństwa do prawa. Spróbujmy choćby najogólniej.

I. Ostra krytyka prawników i ich postępowania oraz urządzeń prawnych nie musi łączyć się z niechęcią lub obojętnością wobec samego prawa jako jednego z najbardziej ważkich czynników społecznych i jako dyscypliny myślenia, czego dowodem choćby wspomniana krytyka francuska. U nas jednak uczucia te obejmują globalnie i osoby i rzecz samą, co uważam za wysoce charakterystyczne. Można by się spierać, w którym z tych dwóch elementów tkwiły pierwociny dyskredytacji drugiego, ale chyba było to jak z przysłowiowym jajem i kurą. Nie wdając się tu w historię prawa polskiego, powiedzmy sobie, że naród mający takie właśnie rozumienie roli prawa nie mógł w jego służbie mieć innych funkcjonariuszy, jak tylko niezdolnych do podniesienia jego autorytetu. Wprawdzie

w przeszłości paranie się prawem nie było zasadniczo w pogardzie i szlachta (zwłaszcza drobna) chętnie garnęła się do sądów i palestry, ale pamiętajmy, że były to funkcje lukratywne, „pierniczki” sądowe bywały nie byle jakie, jako że w ogóle „mowa do ręki” jest piękną mową staropolską. Sama lektura *Prawem i lewem* Łozińskiego wystarczy, by zdać sobie sprawę z anarchii i przypadkowości, w jakiej grzęznął wymiar sprawiedliwości w dawnej Polsce, i zrozumieć, że ludzie w tym zatrudnieni nie mogli w takich warunkach samych siebie traktować serio. Mieliśmy do niedawnych czasów wybitnych prawników o wysokim umyśle, ale ogólne nastawienie społeczeństwa dowodzi, że myśleli oni, pisali i wykładali w próżni społecznej. Nic w tym niezwykłego wobec faktu ogólnego i gubiącego nas od wieków złego funkcjonowania prawa selekcji: wiadomo, że im kto u nas był mądrzejszy i przyzwoitszy, tym mniej miał wpływu; za to wolno mu było zginąć pod Cecorą.

Czas też przestać zganiać wszystko na to, jakoby nasz stosunek do prawa skoszlawiony został okresem zaborów, kiedy to prawo występowało wobec nas pod firmą zaborców. Psuć można tylko coś dobrego, a poza tym jest to upraszczactwo, bo tak grubo rzecz biorąc powinnibyśmy mieć także wpojoną niechęć do kolei żelaznych. Potrzebne jest tu rozróżnienie. Po pierwsze, kodeksy prawne i jurysdykcja zaborców stały na wysokim poziomie, a łapownictwo jako zjawisko trwałe było tylko w zaborze rosyjskim, i to prawie wyłącznie w sektorze prawa administracyjnego, będącego w rękach czynowników. Jeśli zaś występowało ono początkowo także na terenach obu niemieckich zaborców, to musimy postawić sobie bardzo przykre pytanie, o ile było to skutkiem zakażenia się ich praktyki prawnej zarazkami tradycji miejscowej. Po drugie, choć, jak to z samej sytuacji wynikało, szereg przepisów prawa powszechnego zwracał przeciw nam swe ostrza na froncie politycznym, to patriotyczna konieczność łamania tego prawa i bolesne z jego strony riposty odbywały się zasadniczo na odcinku specyficznym, który nie mógłby wystarczyć do zdyskredytowania w społeczeństwie prawa jako takiego. Z drugiej jednak strony nie znaczy to, abyśmy mieli nie doceniać fatalnych skutków takiego stanu rzeczy, kiedy despotyczny rząd dla urzeczywistnienia i obwarowania swoich celów politycznych ustanawia prawa s p e c j a l n e, które nie pokrywają się z poczuciem moralnym społeczeństwa. Choć np. gospodarczy przymus merkantylizmu w XVII i z początkiem XVIII w. we Francji kosztował życie 16 000 ludzi, nie licząc o wiele większej liczby zesłanych na galery lub inaczej ukaranych; choć przeciwangielski system blokady kontynentalnej Napoleona ciążył równie bezwzględnie i okrutnie nad całą niemal Europą, niemniej drukowane perka-

liki rozchodziły się wtedy wszędzie, a ci, którzy mieli w tym udział, mimo drakońskich kar ani przez siebie, ani przez innych nie byli uważani za przestępców. W naszym katolickim języku można by to określić jako stan, w którym grozi wieloletnie więzienie za czyny, z których nikt nie będzie się spowiadać jako z lekkiego nawet grzechu. Jasne jest, jak bardzo destrukcyjnie stan taki działa na społeczeństwo w kierunku podważenia autorytetu prawa i pomieszania pojęć. Mnożące się zwykle wtedy szumne apele ze strony ciemiężycieli o „poszanowaniu prawa" mają odwrotny skutek i tylko dyskredytują inne prawa, choćby były najsłuszniejsze. Ponieważ antypolskie specjalne prawa zaborców jak i wyjątkowe prawa okupanta należały do tej właśnie kategorii zjawisk, przeto aspekt ten, by nie popaść w jednostronność, brać musimy w rachubę w odpowiednim wymiarze przy ocenie skutków zaborów i okupacji.

II. Niechęć i nieznajomość nader często wzajemnymi są dla siebie przyczynami. Jeśli więc teraz chciałbym zwrócić uwagę na dającą się ogólnie w społeczeństwie zauważyć nieznajomość istotnego, głęboko humanistycznego sensu prawa i związanej z nim jego roli, to punkt ten w takim właśnie stoi związku z omówionym poprzednio zjawiskiem niechęci. Co rozumiem przez istotny sens prawa? Niech odpowiedzą za mnie inni: Jest to sens, któremu 1840 lat temu dał wiekopomny wyraz Iuventus Celsus, wybitny prawnik z czasów Hadriana, w słowach: *ius est ars boni et aequi* [1]; sens, w którym, powołując się na definicję Celsusa, tak ją od siebie skomentował znakomity Domitius Ulpianus (zamordowany przez pretorianów w 228 r.): *Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi. Iuris praecepta sunt haec: honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere* [2]. Jest to wreszcie sens, za który dał życie bodaj najwybitniejszy z rzymskich prawników, *homo excelsi et summi ingenii,* Aemilius Papinianus, zamordowany w 212 na rozkaz Karakalli za to, że odmówił tyranowi jego obrony z powodu zgładzenia własnego brata Gety, przy czym miał mu z ironią oświadczyć: *Non tam facile parricidium excusari posse, quam fieri* [3]. Podobnie jak u tych starożytnych, sens ten trwał poprzez wieki żywy w słowie i czynie bądź to w pismach św. Tomasza Akwinaty, bądź wielkiego Monteskiusza, bądź też w pełnej godności postawie tych, którzy za prawo i praworządność gotowi byli oddać nawet życie.

---

[1] „Prawo, to sztuka [ziszczania] dobra i słuszności".

[2] „Sprawiedliwość to niezachwiana i wytrwała wola przyznawania każdemu jego prawa. Nakazy prawa są takie: uczciwie żyć, drugiego nie krzywdzić każdemu świadczyć to co mu się należy".

[3] „Bratobójstwo usprawiedliwiać to trudniejsza sprawa niż je popełnić".

Choć tak często cynicznie gwałcony przez złość i głupotę ludzką, tak w wydawanych ustawach i ich stosowaniu, jak i w wymiarze sprawiedliwości (czego takie polityczne procesy, jak Joanny d'Arc lub Marii Antoniny niech tu będą skrótowym symbolem), sens ten ciągle odradzał się wśród tych szczęśliwych narodów, które zrozumienie dlań miały we krwi. Czasem działo się to wprost niespodzianie w chwilach najgłębszego upadku, jak np. kiedy to w dniu 1 *prairiala* III roku Wielkiej Rewolucji (20 maja 1795) rozjuszony motłoch paryski wtargnął na salę obrad Konwentu (tj. zgromadzenia prawodawczego) i po rozszarpaniu przedtem na sztuki młodego deputowanego Férauda, który chciał mu zagrodzić drogę, jego głowę nadzianą na pikę podsuwał omalże przed twarz przewodniczącego, by go zastraszyć. Był nim tego dnia Boissy d'Anglas, który niezachwiany pozostał na swym wysokim miejscu i tylko głębokim ukłonem oddał cześć tej skrwawionej głowie kolegi. Każdy bodaj Francuz wie o nim i chlubi się nim, więcej może niż przebrzmiałymi podbojami Napoleona.

Nie sposób także pominąć w tym właśnie związku przysłowiowego już przykładu, w którym prawo ukazuje się w swoim niekłamanym majestacie i który urósł do rangi symbolu. Kiedy Fryderyk Wielki z żywym artystycznym zamiłowaniem urządzał pod Poczdamem nową swą rezydencję, którą nazwał Sans-Souci, natknął się przy zakładaniu ogrodów na posesję miejscowego młynarza, dotkliwie wrzynającą się w zarys jego planu. Wszelkie propozycje kupna zostały odrzucone, młynarz po prostu się uparł, a na osobiste naciski rozdrażnionego króla odpowiedział, że są jeszcze sędziowie w Berlinie. I rzeczywiście — byli, a absolutny władca uznał, że musi zrezygnować z tego, na czym tak bardzo mu zależało. Enklawa z dumnie sterczącym młynem w pobliżu pałacu przetrwała — o ile mi wiadomo — aż do ostatnich czasów i starannie była pielęgnowana jako pomnik narodowej praworządności. Sprawa ta stała się wówczas głośna w Europie, a moralne jej oblicze natchnęło francuskiego poetę, Franciszka Andrieux (1759—1838), do napisania poematu, o którym już wspomniałem; stąd słowa młynarza cytuje się zwykle po francusku: *il y a des juges à Berlin.*

„O, gdybym kiedyś dożył tej pociechy", żeby tak w Polsce zrodził się poemat (albo może nawet kantata Zygmunta Mycielskiego) ku czci praworządności! Nuże, młodzi poeci tak drapieżnie spragnieni za wszelką cenę nowości, temat chyba naprawdę jest tutaj nowy, ba, wprost dziewiczy, a aktualny przy tym, życiowy i konstruktywny, że palce lizać! Ale cóż, na to trzeba by mieć to w sobie, a poza tym coś o tym wiedzieć... Tymczasem takie historie czy też takie interpretacje istoty prawa ze strony prawników, o jakich

wspominałem, to dla przeciętnego członka naszego społeczeństwa bajki o żelaznym wilku, nowości trudne do uwierzenia dla nieprzyzwyczajonego, zwłaszcza zaś dla młodego pokolenia, i to — powiedzmy sobie — nie całkiem z jego winy. Jakżeż bowiem zareaguje dzisiejszy typowy „nieufny" młody choćby właśnie na historię młyna w Sans-Souci? „Takie chińskie cienie — powie — możecie sobie puszczać komu innemu; nie będziecie mi opowiadać, że ten Fryderyk — wiadomo z naszej historii, że nie aniołek — nie miał w swej administracji jakiegoś organu z rodzaju tych, co to tak skutecznie umieją do rozsądku przyprowadzić opornego obywatela, a z poddanym powinno było pójść chyba łatwiej? Dziś pierwszy lepszy dyrektor jakiejkolwiek centrali czy przedsiębiorstwa, jeśli niedaleko zakładu pracy leży wygodna parcelka pod magazyn albo garaż, to potrafi przeprowadzić jej wywłaszczenie, a tamten absolutny monarcha nie mógł tego zrobić dla swego tam Nieborowa? Bardzo nieoświecony musiał być ten absolutyzm, kiedy nie umiał wyłączyć klaksonu takiej aspołecznej prywatnej inicjatywie".

Tak powie czy podobnie, pozostaje faktem, że porozumienie jest na razie trudne, jako że ów wysoki sens prawa, scharakteryzowany powyżej, a znany tylko nielicznym, do ogólnej świadomości społecznej nie dociera i w życiu się nie ucieleśnia. Nasze zrozumienie potrzeby ofiar wyraża się w tym, by dać się masowo wystrzeliwać pod Somosierrą, Monte Cassino itd., itd., z czego literalnie nic nam nie przyszło, ale że z takich śmierci jak Papiniana (gdybyśmy je miewali), może grubo więcej nasze życie narodowe odniosłoby korzyści, to mało komu przyjdzie do głowy; po prostu uznany by on został u nas za „frajera". I, co najgorsze, przy tym nastawieniu rzeczywiście byłby „frajerem"...

Skoro zdaliśmy sobie sprawę jak prawo może być pojmowane i bywa pojmowane, to aby nie mieć już wątpliwości, że u nas tak nie jest, przyjrzymy się metodą *a contrario*, jak w rzeczywistości jest. Nasuną nam się wtedy spostrzeżenia następujące:

1. Prawo w znaczeniu przedmiotowym uchodzi powszechnie za zbiór zdradliwych przepisów jedynie ku udręce ludzkiej wydanych i w jakimś okultystycznym języku ułożonych, do czego znów walnie przyczynia się daleka od doskonałości, a przy tym manieryczna technika legislacyjna większości ustaw (nie mówię o kodeksach!).

2. Iść na studia prawnicze to w opinii otoczenia pójść „kuć paragrafy" aby nabyć magicznej wiedzy swobodnego potem żonglowania nimi; w przychylniejszej interpretacji — to możność

zdobycia „logicznego myślenia" jako przywileju tej dyscypliny (czyżby w innych dyscyplinach albo w polityce i życiu takie myślenie miało być na prawach gościa?). Że studia prawnicze darzą swego adepta nauką filozofii prawa, rozwijającej umysł i serce, to uchodzi świadomości ogółu, a także, niestety, zrozumieniu większości studiujących.

3. Nasze pojęcie kinetyki prawa (by zapożyczyć się tu z terminologii ekonomiki) wyraża się w traktowaniu prawa jedynie jako narzędzia do uzyskiwania najkorzystniejszych pozycji dla jednostki w stosunku do jednostki i dla państwa w stosunku do obywatela. Z takim czysto pragmatycznym podejściem wiąże się przekonanie, że prawo w znaczeniu podmiotowym jedynie naturalnie urzeczywistnia się w trybie sporu, czyli że prawo działa od zewnątrz podmiotu, a nie od wewnątrz niego. Stąd zasada: na wszelki wypadek żądać więcej niż się należy, a dawać mniej, bo ostatecznie zadecyduje wypadkowa sił. Że tak w praktyce nie tylko u nas aż nadto często bywa, to inna rzecz, ale chodzi o to, co się uważa za normalne. Ulpian na pewno nie żył na Utopii, a jednak sądził inaczej.

4. To pragmatyczne pojmowanie prawa i wynikająca zeń zasada dostosowywania świadczeń i żądań nie do słuszności prawnej, lecz do wyników rozgrywki stron, ma swoje specjalnie fatalne odbicie w olbrzymim sektorze kinetyki prawa administracyjnego i skarbowego. Pod wpływem tych pojęć funkcjonariusz publiczny, którego wszak racją bytu powinno być realizowanie owej woli *ius suum cuique tribuendi*, mimo to jednak jakby instynktownie działa z nastawieniem zasadniczo odmownym, jeśli chodzi o prośby i wnioski obywateli, uważając za normalne, że obywatel uzyskuje to tylko, co ciężko sobie wywalczy. Że takie nastawienie jest chronione, dowodzi fakt, iż urzędnikowi odmawiającemu nic nie grozi, nie musi on nawet zbytnio trudzić się nad umotywowaniem odmowy. Natomiast przyznając cokolwiek, od razu sam staje przed ewentualnością kłopotliwych indagacji i obwarowywać musi taką decyzję obszerną motywacją, no i koniecznie jej kolegialnością. Tak naturalny dezyderat, by urzędnik odpowiadał dyscyplinarnie i finansowo za niesłuszną odmowę, wydaje się iluzoryczny zwłaszcza wobec braku sądownictwa administracyjnego, które jedno autorytatywnie przygważdżać może kwestię słuszności lub niesłuszności i którego pod tym względem żaden system skarg i zażaleń oczywiście zastąpić nie może. To nieprzyznawanie niczego bez walki, a częstokroć i mimo walki, wytwarza miliony zbytecznych tarć ta-

mujących bieg życia, a jeśli ogarniemy wzrokiem jak bardzo przedłużony jest front, wzdłuż którego to się odbywa, kiedy to nawet sklepik z pietruszką bywa metastazą administracji, pojmiemy jaki jest ogrom sumy tych tarć. Gdy zaś przy tym uświadomimy sobie, że współczynnik tarcia to gargantuiczny wprost pożeracz drogocennej energii (i jako taki wróg nr 1 każdego konstruktora maszyn), to zrozumiemy też, jak nieobliczalne straty energii stan taki wywołuje w naszej maszynie społecznej, przy czym dodać trzeba, że nadprogramowe „smarowanie", które improwizuje społeczeństwo, nie tylko sytuacji nie poprawia, lecz w ogólnym rezultacie jeszcze ją pogarsza. Byłoby ciekawe wiedzieć, czy ekonomiści, badający odgórnie przyczyny niewydajności naszej maszyny produkcyjnej, zastanawiają się nad tym momentem, co do którego każdy inżynier-mechanik w zastępstwie prawnika-socjologa łatwo by ich objaśnił.

5. Nużąca, zabierająca czas, a często — wskutek braku sądownictwa administracyjnego — beznadziejna walka o swe uprawnienia w sektorze administracyjno-skarbowym w wielu wypadkach odstrasza od ich obrony na drodze prawnej i wywołuje albo katastroficzne machnięcie ręką, albo próby salwowania się na innej drodze. Na tym tle, kto poruszony widokiem jakiegoś pogwałcenia prawa zaczyna przy pomocy argumentów prawnych — że tak powiem — dyskutować z faktami, ten przeważnie traktowany bywa (nawet przez zainteresowanych) jako nieżyciowy naiwniak. Takie nadzwyczaj dodatnie społecznie jednostki, jak te, które wytoczyły i wygrały przed sądami procesy z powodu odmowy sprzedaży towarów figurujących na wystawach sklepowych, uważane są na ogół za dziwaków, nie mających widocznie innych zmartwień. Prasa, przeważnie pełna dobrej woli, otrzymuje za mało materiałów; najciekawsze ją omijają, chyba że zwracający się tam nie ma już nic do stracenia („Dziennik Polski" — afera Konopki)[4]. Wszystko to składa się na wysoce niepokojący obraz atrofii woli społecznej ku obronie praworządności, co jest dalszym ważnym spostrzeżeniem w naszym przedmiocie. Przyznam się, że gdybym był po drugiej stronie okienka, tj. po stronie rządzących, byłbym takim zjawiskiem jeszcze bardziej zaniepokojony, niż jestem.

6. Jak tu zresztą mówić o duchu obrony praworządności, kiedy większość społeczeństwa w ogóle nie wie, co to jest praworządność. Twierdzenie co najmniej szokujące, nie może więc pozostać bez przekonywającego przykładu. Wybieram przeto, poza

[4] Nie mogę tu pominąć specjalnego, pełnego uznania podkreślenia moralnej strony takich akcji jak red. Roszki, Kurczaba i inn.

wieloma sporadycznymi wypadkami, taki, kiedy miałem sposobność to stwierdzić w wyjątkowo miarodajnych okolicznościach. Parę lat temu (jeszcze przed Październikiem) otrzymałem zaproszenie na dzielnicowe zebranie obywatelskie z podaniem jego programu· walka o praworządność. Wielce zaintrygowany, oczywiście poszedłem. Duża sala pełna ludzi, w tym sporo inteligencji. Przewodniczący nawiązując do hasła zebrania wyłożył, że chodzi o zmobilizowanie społeczeństwa do walki... z chuligaństwem. Czekałem, co na to powie sala, ale skoro nikt nie zwrócił uwagi na tę śmiałą substytucję pojęć i wszyscy oddali się ożywionej dyskusji nad chuliganami, najwidoczniej przekonani, że walka z przestępczością to to samo co walka o praworządność, uważałem za swój obowiązek zabrać głos i „dla porządku" sprostować, że dyskusja, aczkolwiek bardzo pożyteczna, nie pokrywa się z hasłem zebrania. Tym samym musiałem przy sposobności wyjaśnić, że praworządność jest to taki stan w państwie, kiedy r z ą d z i w nim prawo, tzn. kiedy działania wszelkich o r g a n ó w w ł a d z y są zgodne z prawem, tj. legalne, i nie są też wynikiem opacznej interpretacji prawa, co stwarza tylko pozory zgodności, a przy tym zdarza się najczęściej. Dodałem, że w miarę wzrostu penetracji państwa w najodleglejsze komórki życia, pojęcie organów władzy należy w tym zastosowaniu brać odpowiednio szeroko, tzn. że poza bezpośrednimi organami trzech władz, rządowej, sądowej i ustawodawczej [5], pod kryterium praworządności podpadają także działania tych wszystkich osób, które fungują w ramach całego aparatu państwowego i choćby pośrednio podlegają resortom władz czy to centralnych, czy terenowych, stamtąd czerpiąc dyspozycje i instrukcje. Oczywiście — zakończyłem — czyny skierowane przeciw praworządności nie tylko rodzić się mogą wewnątrz tak pojętego aparatu państwowego, czy to w pionie jednej z władz, czy też przez nacisk jednej władzy na drugą (np. rządu na sądy lub na parlament), ale także dokonywane być mogą przez osoby spoza tego aparatu, kiedy przy pomocy gwałtu, groźby lub jakiegokolwiek nacisku chcą one u osób z aparatu wywołać postępowanie sprzeczne z prawem. Żadną jednak miarą czyny osób postronnych, choćby najbardziej karalne, jeśli do takiego celu nie zmierzają, nie mogą być łączone ze sprawą praworządności. Trzeba więc, abyśmy wiedząc czym ona jest, wiedzieli też o czym mówimy, a o czym na razie nie mówimy.

Widoczne po tym wyjaśnieniu zaskoczenie i zażenowanie sali i prezydium (bardzo zresztą chwilowe) są jednym z przykrzejszych

[5] Władza prawodawcza, choć może się to wydawać na pierwszy rzut oka dziwne, również podlega kryterium praworządności, mianowicie pod kątem legalności swego powołania oraz zgodności z konstytucją ustaw, które uchwala.

moich wspomnień jako obywatela i Polaka. Dodam, że nie można na usprawiedliwienie takiej nieorientacji w sprawie praworządności u całego tego „obywatelstwa" nawet tego przytoczyć, iż było ono pod tym względem zbałamucone przez *Małą Encyklopedię Powszechną* PWN, bo misji tej jeszcze nie mogła była ona wówczas wykonywać[6], jako że ukazała się dopiero niedawno. Warto bowiem wiedzieć, iż podaje ona taką definicję praworządności, z której wynika, że kiedy chłop babę bije (i to bynajmniej nie na zlecenie Ministerstwa Zdrowia lecz z własnego „pomyślonku"), to jest to czyn niepraworządny.

7. Pragmatyczne pojmowanie prawa, tak jak przedstawione zostało w p. 3., i związane z tym przesunięcie się punktu ciężkości z jego charakteru regulatora postępowania na charakter instrumentu ściąga uwagę ogółu w dziedzinie prawa cywilnego na proces, jako na ten teren, na którym prawo urzeczywistnia się najbardziej zgodnie z tymże charakterem. Ma to swe odbicie u prawników w przesunięciu się ich uwagi na formalną stronę prawa ze szkodą dla materialnej, mimo iż zupełnie z istoty procesu cywilnego nie zdaje się wynikać, by prawo materialne miało tam odgrywać rolę drugoplanową. Praktyka jednak ukazuje co innego i rzadko kiedy napotkać można procesy, w których by zdarzały się jakieś ciekawsze i głębsze wywody adwokatów, dotyczące prawa materialnego i jego interpretacji. Wyżywają się oni o wiele bardziej w operowaniu stanem faktycznym, w owych nie przysparzających palestrze powagi, a z „ostrożności procesowej" robionych zarzutach osławionego typu: „po pierwsze pozwany owych pieniędzy nie pożyczył; po wtóre jeśli pożyczył, to mniej; po trzecie ilekolwiek pożyczał, to już oddał; po czwarte jeśli nie oddał, to dlatego, że ma do powoda roszczenie kompensacyjne". Temu odwróceniu się uwagi od problemów prawa materialnego, jako od spraw rzekomo samych przez się zrozumiałych, odpowiada tak chętne zapuszczanie się w meandry procedury; ona to bowiem ma być tą szachownicą, na której okazuje się, jakim kto jest graczem. Wszystko to rozsnuwa nad naszą kinetyką prawa cywilnego zapaszek specyficznego rodzimego pieniactwa, mającego zresztą swoje dawne u nas tradycje. Czytelnik polski, jak to wywiodłem, mało ma w naszej literaturze (poza ściśle naukową) sposobności, by być wstrząśnięty tymi tradycjami, ten jednak pieniaczy charakter naszego dawnego procesu uprzystępnił mu, tyle tylko że na terenie prawa karnego, Stanisław Szenic w I tomie swego *Pitavala Warszawskiego* („Czytelnik", 1957). Jego lektura pod tym właśnie kątem widzenia, a nie tylko jako zabawnego

[6] Czas zaprzeszły, użyty potrzebnie...

„kryminału", daje obraz tego istnego znachorstwa prawnego, w jakim tonęła polska myśl prawnicza, kiedy to tajemniczy zabieg złożenia jakiejś protestacji czy skargi w jednym trybunale unieważniał rzecz prawomocnie osądzoną w innym, a uzyskanie glejtu od takiego właśnie a nie innego senatora zawieszało wykonalność wyroku.

Osobnych parę słów poświęcić należy uformowaniu się odpowiednich wyobrażeń o osobie „prawdziwego" adwokata, jako że wedle naszej *vox populi* jest nim taki, który efektywnie doprowadzić umie do możliwie najkorzystniejszych wyników sporu czy to sprowadzając do minimum istotne, bo na momentach prawnych oparte szanse przeciwnika, czy też przewlekając w nieskończoność sprawy skazane na przegranie. Tym wyobrażeniom, czysto praktycznie zresztą uzasadnionym, niemniej jednak charakterystycznym, towarzyszy uznanie, jakim cieszy się typ adwokata „interwencyjnego", który mało już właściwie ma z prawem do czynienia, ale za to specjalnie lekkim krokiem porusza się po korytarzach różnych urzędów, ciągle coś przyznających lub raczej odmawiających w najżywotniejszych dla człowieka sprawach. Bynajmniej nie chcę przeczyć życiowej potrzebie takiego typu adwokata, chodzi mi tylko o niewłaściwą preponderancję, jaką uzyskuje on nad typem poważnego prawnika w pełnym tego słowa znaczeniu.

8. Stosowanie prawa karnego odbywa się na zasadzie specyficznych prawideł i dlatego pod kątem takich rozważań jak niniejsze należy raczej do rozdziału o praworządności. Także i metody obrońców mają tam swe specyficzne prawa, a poza tym kształtują się także zależnie od metod prokuratora. Tutaj więc ograniczę się do najogólniejszego przypomnienia, że główny ciężar spoczywa tam na uczciwym ustaleniu stanu faktycznego i stopnia winy, a moment prawny skupia się na właściwej kwalifikacji czynu.

9. Nie chciałbym tu również wdawać się w charakterystykę poziomu orzecznictwa naszych sądów, wszelkie bowiem uwagi na ten temat musiałyby być obłożone nie lada dowodami, te zaś rozważania mają wszak na celu tylko szukanie porozumienia. Wolę więc w tej kwestii oddać głos komu innemu, nie tak dawno bowiem na ten temat wypowiedział się „Przekrój" w sposób może niezamierzony, niemniej dobitny. Otóż na wstępie numeru, wprowadzając doskonały zresztą reportaż W. Falkowskiej o sprawie prof. Tarwida, gdzie skazujący za zabójstwo wyrok Sądu Wojewódzkiego uchylony został przez Sąd Najwyższy, przypomniał też „Przekrój" o dwóch innych podobnie groźnych sprawach Wójcika i Narzym-

skiej, gdzie skazujące wyroki sądów wojewódzkich również zostały w ten sam sposób niedawno uchylone. Biorąc z tych trzech wypadków asumpt, uznał on za stosowne w powołaniu się na nie ukazać oczom czytelników wprost otuchę budzący stopień bezpieczeństwa prawnego, jakim cieszy się u nas obywatel. Nie wydaje się, by wnioski z takiego zestawienia faktów musiały być jednoznaczne, a w każdym razie pochlebne dla wszystkich sądów poniżej Najwyższego, skoro, jak z tego wynikałoby, tam dopiero może oskarżony spodziewać się słusznego osądu. A co mniemać zatem należy o sprawach, które do Sądu Najwyższego nie docierają? Zważywszy ponadto, że jak ze wspomnianego reportażu wewnątrz numeru potem widać, Sąd Najwyższy w motywach swych wyciągnął z tych samych faktów wnioski wprost odwrotne do tych, jakie wysnuł z nich odnośny Sąd Wojewódzki, to wydawałoby się, że naszemu „sympatycznemu" — jak go wszyscy zgodnie nazywają — tygodnikowi, który tak bardzo na każdym miejscu stara się być dowcipny, najlepszy dowcip udał się wtedy, gdy uderzył w ton poważny i „byczoistyczny". Oczywiście, pomyłki sądowe zdarzają się wszędzie, ale po pierwsze nie chodzą chmarami, a po wtóre nikt tam się nie upaja widokiem ich odkrycia, który uchodzi za widok raczej wstydliwy. Wypadek ten wolno również uznać za charakterystyczny dla swoistych dróg, jakimi potrafi podążać nasza myśl w kwestiach dotyczących prawa.

Zamykając ciąg spostrzeżeń co do naszego stosunku do prawa, spostrzeżeń dalekich od pretensji do metodycznego wyczerpania tematu i raczej wyrywkowych, zastrzec się muszę, że wywody takie o charakterze wyraźnie publicystycznym, nie podlegają w mym zrozumieniu rygorom, którym podlegać by musiała praca o charakterze naukowym, gdzie każde twierdzenie obłożone być musi materiałem dowodowym. Celem tych rozważań jest wywołanie obrazu wymownego, może nawet trochę ekspresjonistycznego, przedstawiającego sprawy, których nikt chyba nie nazwie bagatelnymi. Albo ktoś ujrzy to, co widzi autor, albo nie — dyskusja jest trudna. Czas też powiedzieć, skąd nagle to wszystko i po co. Otóż bodźcem ostatecznym do wypowiedzenia przez autora trosk, które nie od dziś go już dręczą, był artykuł Stefana Wilkanowicza (dość dawny, bo ukazał się w „Tygodniku Powszechnym" 14 lutego br.), w którym wybitny ten publicysta zastanawia się nad sposobami humanizacji techników, czyli nad problemem niejednokrotnie już poruszanym i wiele dającym do myślenia. Uderzyło mnie, że nawet tak bardzo humanistycznie nastawiony autor tego artykułu, głowiąc się rzetelnie nad wszelkimi możliwymi sposobami osiągnięcia celu, o który mu chodzi, zupełnie pominął rolę prawa jako na wskroś humani-

stycznej dyscypliny ludzkiego myślenia, kwitując jego istnienie w kilku słowach jako „maszynerii nakazów i zakazów", niewystarczającej do zbudowania własnej etycznej osobowości człowieka. Oczywiście, tak jak jest u nas pojmowane, prawo może nie bardzo się do takiej roli nadaje, ale przecież może i powinno być pojmowane inaczej, co starałem się ukazać, i jeśli taki człowiek jak Stefan Wilkanowicz sam tego nie dostrzega i na myśl mu to nie przychodzi, to jest to jeszcze jednym potwierdzeniem moich poprzednich wywodów. Gotów bym się nawet założyć, że w ankiecie, którą artykułem swym otworzył p. Wilkanowicz, nie znajdzie się ani jeden głos ujmujący się za rolą prawa, jaka mogłaby mu przypaść w humanizacji umysłów w społeczeństwie.

Awansując tak rolę prawa winien jestem choćby najogólniej tu ukazać, że w istocie swej jest ono czynnikiem humanistycznym i humanizującym, co właściwie już z poprzednich moich wywodów pośrednio wynika. Zapewne, nie wystarczy, bym poparł to wyznaniem osobistym, że studia prawnicze przepoiły mnie na całe życie respektem dla osobowości drugiego człowieka i jego uprawnień, umiłowaniem praworządności i wolności oraz odpowiadającym tej miłości gniewem na wszystko, co tę praworządność i wolność gwałci i upośledza. Sięgając więc do argumentów bardziej obiektywnych chcę podnieść choćby to, że u podstaw prawa w kręgu naszej cywilizacji stoją pewne odwieczne zasady, które nigdy nie mogą przestać obowiązywać, dopóki prawo ma pozostać prawem, a które chyba niewątpliwie zrodziły się ze względu na ludzkie stosunki między ludźmi. Wyliczę kilka z nich przykładowo. *Nulla poena sine lege poenali* („nie ma kary bez odnośnego prawa karnego") i bliska temu zasada, że nie ma kary bez winy. *In dubio pro reo* („w razie wątpliwości, na korzyść podsądnego wzgl. pozwanego"). *Lex retro non agit* („prawo nie działa wstecz"; hej, łza się w oku kręci!). *Pacta sunt servanda* („umowy są na to, by były dotrzymywane"). *Nasciturus pro iam nato habetur, quoties de commodis eius agitur* („mający się narodzić będzie uważany za już narodzonego pod względem przysługujących mu korzyści"; życie, to chyba też *commodum?*). *Nemo plus iuris transferre potest quam ipse habet* („nikt nie może przenieść na innego więcej uprawnień, niż ich sam posiada"). Chyba dość, by być zrozumianym, że ten, kto przejmie się istotnie duchem tego rodzaju zasad, niemało może dodać do swego humanizmu, jeśli oczywiście w ogóle jest do niego zdolny.

Wiele lat przepracowałem w bliskim kontakcie służbowym i osobistym w tych samych instytucjach ze starszymi i młodszymi inżynierami oraz z kandydatami do tego zawodu i wiem z doświadczenia, że ci w olbrzymiej większości bardzo przyzwoici i inteligentni

ludzie o wiele bardziej są chłonni na tego rodzaju sugestie myślowe, niż to się na ogół sądzi, ale oni nie mają czasu. Dlatego też pozwoliłbym sobie poddać, by przy zastanawianiu się, jak by tu w trakcie studiów infiltrować technikom jakiś ożywczy strumyczek humanizmu, nie pomijać przy tym dobrze odmierzonej dawki propedeutyki filozofii prawa. Tak, właśnie filozofii prawa, bo samo faszerowanie ich konkretnymi przepisami prawnymi (które zresztą mogą sobie w razie potrzeby przeczytać później) wyrabia w nich uczucie, iż czyni się to, aby ułatwić im opędzanie się w przyszłości od „nudnych prawników". Natomiast głębszy wgląd w moralno-filozoficzną istotę i sens prawa dać im może więcej nawet, niż przybliżanie im sztuki. Pamiętajmy, że Neron ginąc nie całkiem bez uzasadnienia mógł powiedzieć *qualis artifex pereo*, a sztuka, na to by ukazać komuś człowieka, nie może być sama w swej obiektywnej treści zdehumanizowana.

Poza tą konkretną propozycją pragnąłbym, aby niniejsze rozważania dały — tak jak wspomniałem — pewien ogólny obraz przeznaczony dla oczu przede wszystkim nie-prawników, lecz właśnie pisarzy, techników, młodzieży i wszystkich mających wpływ na nasze życie, i by wywołać mogły u nich przetarcie tych oczu i nowe spojrzenie na sprawę prawa. Może wówczas słowa „majestat prawa" przestaną w naszych ustach nabierać same przez się zabarwienia miłego humorku.

Zbigniew Mehoffer

JERZY WOLFF

FELICJA GŁOWACKA

Skoro malarstwo jest jednym ze sposobów wyrażania siebie — tym, którzy siebie wyrażają najlepiej opowiadając o innych, często się wydaje, że zadaniem malarstwa jest opowiadać o świecie tak sugestywnie, byśmy poprzez nie i dzięki niemu piękno świata lepiej się nauczyli poznawać. I nie tylko piękno, gdyż bywała i bywa również taka „sztuka", która ilustruje historię, zwykły czasami *fait divers*, lub zachód słońca po prostu, czy wschód, czy też znojne południe w obrazkach, o których by można słowami Picassa powiedzieć, że w nich widać doskonale pogodę, wcale jednak nie widać malarstwa.

Są również i tacy malarze, co z opowiadaniem i z przedmiotem nawet całkowicie zerwali, ukazując jedynie plamę barwną i kreskę, i których malarstwo nic nie ilustruje, a mimo to bywa również, zupełnie jak tamto, artystyczną pomyłką.

Gdyż to dobre, prawdziwe — figuratywne czy niefiguratywne — promienieje i oczy raduje zawsze tym, co przekracza granice przedmiotu, a stanowi istotną treść sztuki — harmonią i grą różnych elementów.

Jak to bardzo dziwne malarstwo Felicji Głowackiej, które pierwszy raz widziałem niecały rok temu w Zachętowych salach i od którego bije łuna chromatycznej radości, najautentyczniejszej, najczystszej radości tworzenia. Jakże bardzo krótkiego okresu potrzebowała ta twórczość, aby dojść do pełni — dwu lat zaledwie, w których się zamknęły: artystyczne dzieciństwo, młodość i wiek dojrzały tej starszej już pani, dentystki z zawodu, która całkiem raptem, koło pięćdziesiątki, wzięła się do pędzla, do patyka, do kredki. I, jak mówią Francuzi, dosłownie *en brûlant les étapes*, doszła do mistrzostwa, zadziwiającego mistrzostwa w operowaniu plamą barwną i kreską.

Twórczość ta tak bardzo, tak bajecznie wulkaniczna, byłaby dosłownie cudem, gdyby nie wyraźna ewolucja, którą się w niej

widzi — od pierwszych „bukietów", czasem nieco tępych, nieraz bardzo ciężkich, mało naprawdę zajmujących, do „bukietów" ostatniego okresu, zdumiewająco dojrzałych, cudownie bogatych, o jakichś zachwycających wprost „wynalazkach" technicznych i tak ogromnie w swojej malarskości swobodnych! Bo uderza tu, najoczywiściej może, nie co innego, jak właśnie swoboda wynikła z jakiegoś zasadniczego wyzwolenia się. Z czego? Z pewnej służebności w stosunku do przedmiotu. Gdyż te prace Głowackiej: owe jej bukiety i te jej drobniejsze kolorowe kredki stoją na pograniczu przedmiotu i zupełnej abstrakcji — to jest tego, co w plastyce nazywamy potocznie abstrakcją, a co jest abstrakcją po prostu „trzeciego stopnia" (bo każda twórczość plastyczna jest procesem abstrahowania, to jest odrzucania pewnych elementów zbędnych, na to, by dokonać wyboru tego, co w danej chwili przydatne).

Bonnard mówił, że malując kiedyś przed naturą róże, zauważył ze zgrozą, że maluje nie obraz, a właśnie owe róże. Głowacka malowała kwiaty ułożone w bukiety, które nigdy nie istniały realnie, przetwarzając w malarstwo dalekie chromatyczne wrażenia odbierane od świata, gdyż na jego piękno była bardzo wrażliwa, patrząc nań jak malarka, wtedy jeszcze, gdy nikt nie przypuszczał, że zostanie malarką. Bo w niej przecież od dziecka, od samych urodzin tkwiła w możności artystka, nim się stała aktem bardzo, bardzo późno — koło pięćdziesiątki. Jako malarka pojawiła się u nas nie po długich latach dziecinnych gryzmoleń i późniejszych gryzmoleń z lat akademickich, ale jako ktoś świadom tego, co z czasem wyrazi, tyle że z początku nieudolnie trochę, bo jednak było trzeba samodzielnie się przedrzeć przez gąszcz malarskich „tajemnic", złamać opór materii, nabyć doświadczenia, aby móc wyrazić grająco to, co grało w duszy.

Inaczej by trzeba zupełnego cudu, inaczej Głowacka-fenomen byłaby z gola cudownym, nieludzkim zjawiskiem. Głowacka-fenomen, bo dzieje malarstwa nie znają przecie drugiej takiej pani, która by, w tym wieku zacząwszy malować, doszła do podobnych jak ta rezultatów. I nie chodzi tu przy tym o żadną „taryfę ulgową" — że niby już taka niemłoda, że się nie uczyła... a tak ładnie maluje — nie chodzi o rodzinne i lokalne zachwyty. Bo ona jest warta nie lokalnej sławy — ta najlepsza Głowacka, z dojrzałego okresu twórczości.

Zna wiek dziewiętnasty Berthe Morizot, znają nasze czasy Suzanne Valadon i Olgę Boznańską, lecz o żadnej z tych kobiet nie można powiedzieć, że jest fenomenem.

Boznańska, która z nich trzech doszła, sądzę, do rezultatów najlepszych, parała się malarstwem od zawsze, wypracowując swój styl wielkim nakładem talentu i latami pracy.

Berthe Morizot, pełna wdzięku wielbicielka Maneta, wciąż mistrza przywodzi na pamięć, mistrza podanego na kobiecą modłę.

Valadon z tęsknot swej epoki realizuje dekoracyjną płaskość i antypoprawność widzenia.

Podczas kiedy Głowacka w tych swoich bajkowych, gwaszem malowanych bukietach i swych dziwnych kredkach wyraża tęsknotę nie pokolenia swojego — ludzi urodzonych na przełomie wieków, a tęsknotę najmłodszych, i to w latach, gdy owa tęsknota jeszcze się u nas wcale nie oblekała w formę.

Myślę o tęsknocie do swoistej wolności — wolności od tyranii przedmiotu.

Można by napisać historię przedmiotu w malarstwie ostatnich czterech wieków chociażby — od barokowych Holendrów do dzisiejszych taszystów — a historia to nader ciekawa. Holender przedmiot ujmował szeroko, ujmował go w szeroko rozwarte ramiona. Miłując go miłością naprawdę serdeczną, w swoim czystym malarstwie odrzucał zeń jedynie tylko to, co było koniecznie potrzeba, co by mu malarstwo zaśmiecało wyraźnie aplastycznym balastem. Zachował więc z przedmiotu nienaruszoną jego powierzchnię i masę, wprowadzając ów przedmiot w granice obrazu tak, rzec można, integralnie, jak nikt przed nim w malarstwie (nie znamy wielkich Greków — tych z trzeciego wieku) i z pewnością nikt po nim (poza jednym Chardinem). Zachował więc przedmiot istniejący realnie, nieomal realnie, jako pewną zamkniętą jednostkę, jakby coś w orkiestrze, co istnieje osobno, co mogłoby tak istnieć, a tylko z własnej jakby „wolnej woli" zechciało wejść w zespół, jaki obraz stanowi. Cytryna jest tutaj cytryną, ze swą grubą skórą, swym soczystym wnętrzem; i mleko jest mlekiem wylewanym z dzbanka; chleb by można rozkruszyć, bo jest z mąki pieczony; cegła prawdziwie jest cegłą i obłok obłokiem, ze wszystkimi swymi specyficznymi cechami masy i powierzchni. A skóra, z której Terborch uszył buty tym swoim żołnierzom! Miękka, o powierzchni jak gdyby zamszowej. Potem przychodzi rokoko, osiemnasty wiek, i przedmiot traci wiele ze swej konkretności, częściowo dematerializuje się już u Watteau na początku wieku i u Fragonarda pod sam koniec stulecia. Watteau jest przecież jak gdyby migotliwym odbiciem w lśniącej powierzchni stawu tego, co rośnie i nad stawem się dzieje. Gdzie tu więc szukać konkretu! Fragonardowi - *„fa presto"* za bardzo się

spieszy, by mógł przedmiot dokładnie obejrzeć, wyważyć, rozważyć, wyrazić. Jest na to za cienki, za mało mięsisty.

Ciężki, zawiesisty romantyzm jest znów zbyt wielkimi sprawami przejęty, by mu czasu i ochoty starczyło kontemplować przedmiot. Nawet akcesoria, malowane tak świetnie w „Rzezi w Scio", to wszystko błahostka wobec tego, że oto mordują ci niedobrzy Turcy tylu biednych Greków.

Dla Davida i Ingres'a powierzchnia ludzkiego ciała jest umowną powierzchnią niby gumy zabarwionej cielisto; a draperie — jedwabne, płócienne, wełniane — mają wspólny pewien metaliczny wygląd — przedmiot jest zatem mniej ważny niźli u Holendrów.

Degradacja to wyraźna przedmiotu, która pójdzie dalej.

Powiadają o Gustawie Courbetcie, że kiedyś malując w plenerze zielone jakieś i odległe zbocze z dziwnymi, dosyć rudymi plamami, dopiero owe plamy położywszy na płótnie zapytał nareszcie, co to za przedmioty — owe rude plamy. Holender by z pewnością postąpił odwrotnie.

U impresjonistów zaś już masa przedmiotu zdecydowanie leży poza polem ich plastycznych zabiegów — ich interesuje nade wszystko reakcja powierzchni świata tego na światło — i reakcja nie inna, jak barwna, chromatyczna, nieomal wyłącznie.

Seurat zaś przedmiot rozkłada o wiele jeszcze wyraźniej od swych poprzedników; Bonnard wręcz go nieraz w swych obrazach gubi; Matisse zdecydowanie pozbawia go masy i cech specyficznych powierzchni; Picasso jako całość go niszczy patrząc nań od przeróżnych boków na tym samym płótnie, albo też go dzieląc na części składowe.

Teraz niefiguratywni już i wspomnienia o nim wyrzucili z pamięci.

Głowacka natomiast stoi na pewnej krawędzi, na jakimś styku.

Owe jej „bukiety" są, prawda, jak gdyby rzeczywistymi bukietami — tytuły jej pracom nadane mają jasny związek z tym, co obraz „przedstawia", nie wiszą całkowicie w powietrzu. Ale przedmiot też u niej nie jest wcale naprawdę przedmiotem, tyle mu odebrano właściwych cech przedmiotu. Kwiat — ale jaki to kwiat, któż to wiedzieć może? Kiedy z niego została sama tylko niebieskość, żółtość, jakiś dziwny fiolet... A „wazon" z kilku kresek się składa, które masy żadnej nie pragną wyrazić, albo jest plamą krągławą, bez żadnego reliefu w jakimkolwiek wnętrzu (mówię tu o wnętrzu malarskim obrazu). Bo w tych gwaszach Głowackiej wnętrze nie istnieje, w tradycyjnym przynajmniej tego słowa znaczeniu. Żadnego tu absolutnie złudzenia trójwymiarowej

powierzchni — tej oglądanej na jawie — bo jest jakaś inna widywana w marzeniach, we śnie... jest taka przestrzeń z pewnością.

I żadnego przy tym tutaj schematyzmu — sztuka to wyraźnie pozbawiona schematu — podczas kiedy schematyzm „niefiguratywnych" jest naczelną ich cechą (najmniej sympatyczną do tego wszystkiego). Można się przyczyny tej zupełnej wolności od wszelkiego schematyzmu nie w czym innym dopatrzeć, jak w korzystnej pozycji owego malarstwa — położenia na styku, na krawędzi pomiędzy jakże bardzo bogatym królestwem przedmiotu a pstrym morzem abstrakcji.

Bo te wszystkie „bukiety" Felicji Głowackiej i te wszystkie jej kredki, choćby się w nich przedmiotu trudno było doszukać, pochodzą jednak zawsze, to się przecież wyczuwa, z obcowania ze światem. Świat, otaczająca nas wszystkich natura była dla niej źródłem ustawicznym natchnienia, źródłem niewyczerpanym jej sztuki, choćby bardzo odległym i nawet tak bardzo, że go „gołym okiem" dostrzec niepodobna.

Zawsze poprzez jej sztukę świat widzialny przeziera, może nieraz dowolnie, subiektywnie zupełnie, to wcale nieważne. Gwasz posiada w ten sposób „zaplecze" w postaci okolicy nam znanej czy jakiegoś miłego nam kwiatu — co nie stanowi bynajmniej ucieczki z malarstwa, ucieczki z tego czy innego gwaszu, a tylko wzbogaca nasze własne doznanie, jego zakres zwiększając ogromnie wydatnie.

Tak gwasz o tytule śmiesznym „czarownica" (bo widać tam plamki, które tworzą twarz jakąś niby małpia mordka) nasuwa reminiscencje okolicy górskiej. Bo ja wiem, czym? Jakimiś plamami dosyć ciemnej zieleni (coś niby świerkowe gałęzie) i niewielką plamą bardzo jasnego błękitu (niby bardzo daleka przestrzeń ze skałami w głębi, może śniegiem skrytymi).

Tak i wspaniały ów „bukiet" z naklejoną miejscami cynfolią przywodzi na pamięć stare kurdybany, złocone i srebrzone, chociaż nic zupełnie poza owym srebrem i tym ślicznym złotem nie przemawia za tym (tak by się zdawało na pierwszy rzut oka).

Na „czarownicy" malarka nakleiła bibułkę, kawałek gofrowanej bibułki, a na „kurdybanie" spore płaty cynfolii i większe od nich partie chyba celofanu, który marszczy się tworząc niby fale, zastygłe, stężałe, podkreślające rzecz całą w górnej części gwaszu.

Więc i tu też dziwna, fenomenalna inwencja, bo chociaż kubiści już dawniej na swoich obrazach naklejali nieraz kawałki gazety, i niektóre ich partie powlekali gruzłami (byli to jednak młodzi burzyciele świata), tutaj starsza pani, miast malować jak wszyscy

grzeczne bukieciki i widoki w okropnym „zachętowym" stylu, stwarza sobie warsztat niezgodny ze szkolną tradycją. Rozpuszcza akwarelowe guziczki w niezliczonych słoikach, używa oprócz pędzli patyków, gofrowanej bibułki, celofanu, cynfolii... Maluje, słowem, jakby przed nią nikt u nas nie uprawiał malarstwa, jakby ona sama miała wszystko odkryć, niepomna tysięcy kiczowatych kwiatków od lat wielu zdobiących mieszczańskie mieszkania. Jej inwencja przy tym techniczna nie kończy się bynajmniej na użyciu obok pędzla patyka, ani na naklejaniach — bo stwarza i powierzchnie niezmiernie bogate: od zupełnie gładkich do gruzełkowatych, do prawie rzeźbiarskich, chropawych reliefów. Raz jej farba jest płynna — czysta akwarela, raz ma gęstość oleju, i to kładziona jest plamą, to znów barwną kreską. Raz przywodzi na pamięć malowaną skórę tłoczoną w desenie, innym razem jest zamszem, to znów kolorowym, grającym, wyłożonym na papierze tynkiem.

Stąd absolutny brak właśnie wszelkiego schematu, bo się nigdy w tej sztuce nie powtórzą faktury, tak jak zestawienia: barwne, linearne — każdy z gwaszów jest własnym i odrębnym światem, każdy ma własny nastrój — chromatyczny, barwny.

A czemu przypisać te wszystkie zwycięstwa, owe *réussites*, jak mówią Francuzi — przecież talentowi. Tej tajemniczej zupełnie zdolności, dzięki której artysta widzenia swe uzewnętrznia dla drugich i dla siebie samego; dzięki której materia w postaci narzędzia i w postaci farby jest mu tak posłuszna, dzięki której ręka nie „pudłuje" nigdy (albo prawie nigdy), a to, co nie może być wyraźnie chciane, jest równie udane jak i to, co chciane.

Gdyż rzutów pędzla czy rzutów, jak w danym wypadku patyka nie da się całkowicie wyliczyć, z matematyczną jakąś dokładnością — a tu one wszystkie jakże są szczęśliwe, a tak spontaniczne, te plamy, które rozlał miękki pędzel, i kreski owe narzucone patykiem, tworzące kombinacje przebogate graficznie, przebogate w barwie. Szczęśliwe, gdyż zawsze ma się tu wrażenie, że plama, że kreska są na swoim miejscu, że takiej, nie innej, tu było potrzeba na to, by partię rozegrać jak najbardziej aktywnie, jak najharmonijniej.

Kontrast bowiem między plamą i pomiędzy kreską stanowi tu zawsze śliczną grę — plama miękka, łagodna — to niby element kobiecy, a kreska agresywna i zdecydowana — to element męski. Śliczną grę stanowi, stwarzając ruch wyraźny i wyraźne napięcia. Bardzo różna w różnych owych gwaszach — gdzie raz panuje nastrój senności i błogiego spokoju, raz takiej gwałtowności, jak

by się plamy z kreskami pożreć miały za chwilę. A ów kontrast jest zawsze przede wszystkim barwny, bo Głowacka jest z linii świetnych kolorystów.

Wspomniałem wyżej, że sztuka ta tak zupełnie wygląda, jak gdyby artystka odkrywała malarstwo — taka w niej jest świeżość i taka inwencja, kiedy chodzi o „kuchnię".

Tkwią w niej jednak najwyraźniej pokłady (nie może być inaczej) wspomnień jak by tego, co było — u nas i we Francji — bo się w niej łatwo doszukać ech i kapistowskich, i impresjonistów. Tyle, że nie ma ona nic (i to całe szczęście) z epigonizmu, nic z tych przedwojennych ipsowych „salonów", kiedy królowała sztuka chromatyczna, malarstwo kolorem, jakże na ogół blade i jak bardzo nudne, w ogonie się wlokące, na usługach przedmiotu, którego nie było jakoś w stanie zwalczyć.

A tutaj wręcz przeciwnie każdy z gwaszów Głowackiej (z jej najlepszej epoki) święci nad przedmiotem najwyraźniej triumf — przedmiot zgnębiono tu po to, aby zwyciężyło malarstwo. Gdyż teraz ludzkość na ogół (ta, która się liczy w malarstwie) ma dosyć przedmiotu. Straciwszy dlań zrozumienie prawdziwe, pragnie się odeń koniecznie uwolnić, od jego nieznośnej tyranii, pragnie się wykąpać w malarskiej abstrakcji, by móc potem powrócić doń kiedyś po latach, jak by odrodzona, bo wolna od kurzu, który na przedmiocie osiadał powoli, od czasu tych wielkich Holendrów, co go ukochali miłością tak czystą.

U Głowackiej każde dotknięcie pędzla czy patyka leży na płaszczyźnie prześlicznie, każde ma sens własny — graficzny i nade wszystko malarski, każde jest widoczne, nic tu się nie gubi, skoro każda plama, każdy rzut patyka grają z otoczeniem i każde się wtapia równocześnie w całość, współbrzmi z nastrojem całości, ów nastrój zbogaca i pogłębia go w brzmieniu.

„Bukiety" się mienią coraz inną gamą, zaskakują wciąż różną materią malarską (gdzie i podobrazie wciągnięto do spółki), lecz są w tym dziele i kredki o temacie bogatszym i dziwniejszym także, bo tutaj artystka wprowadza figurę i czasami zwierzęta — wszystko zatopione w aurze również innej niż ta, co nas na jawie otacza. Wszystko na tle raczej ciemnego papieru, na którym te żółcie i owe oranże grają jasną plamą i który przysparza jeszcze tajemnicy dziwnym owym scenom, gdzie widać ludków z bajki czy jakieś dziwaczne zwierzęta. Jest tu pewien muzykant (bo ma w rękach jakby skrzypki) otoczony błękitem, tak zalany błękitem, jakby grał pod wodą na dnie chyba groty lazurowej na Capri. Błękit to poza tym niezmiernie szlachetny, jakiś błękit nieba

lub wody jak niebo — blady i chłodnawy — może porcelany, albo może jedwabiu, i do tego głęboki, nie dlatego że ciemny, ale że kryjący jakieś wielkie głębie, jakby wielkie jakieś podwodne przestrzenie.

Poza tamtymi gwaszami i poza kredkami są jeszcze ołówkowe rysunki — bardzo wiele, kolosalne ilości rysunków — równie dziwnych jak gwasze i kredki. Bo nic, ale to nic, nie ma w nich z żadnej szkolnej wiedzy — przedstawiają ludzi (pojedynczych ludzi czy też grupy ludzkie), sugerują nam ich, a nie opisują, nie prawiąc zupełnie o rękach i nogach. Człowiek tu wynika z kombinacji kresek bardzo nonszalanckiej, nieco chorobliwej i koszmarnej, nieco tak jak w sztuce Goyi, bo coś tu jest z Goyi w nastroju, także coś z Rembrandta (gdyż on wśród malarzy był najbliższy jej sercu, entuzjazmowała się nim, znając go z reprodukcji jedynie, mówiła o nim — Stary Zbój), jakieś pokrewieństwo, gdyż o wpływie wyraźnym trudno chyba mówić. Goya zresztą jest nawet w swoich koszmarach konkretny — a tu same zjawy. Znów sen (może jeszcze wyraźniej niż w najbardziej dziwacznych z tamtych dziwnych kredek) rysowany bardzo często nocami, ukradkiem, jak gdyby się kryła przed ludźmi, jak by się wstydziła tej swojej twórczości. Gdyż miewała i chwile pewnego zwątpienia i wdzięczna bywała za słowa otuchy pochodzące z ust kompetentnych jej zdaniem.

Może w tych rysunkach jest coś też z linearnej perwersji jakiegoś choćby Wojtkiewicza, jakaś „Młoda Polska" w nowym zupełnie wydaniu, bardzo aktualnym dziś, bo owe rysunki nasuwają wspomnienie tego, co o rysowaniu mówił do Carco Matisse, że pozwala on ręce krążyć po papierze jakby samodzielnie. Ręka bywa wtedy instrumentem posłusznym warstw ukrytych głęboko gdzieś w podświadomości, a które może w tym stopniu nigdy by do głosu dopuszczone nie były, gdyby sztuka zawsze, nieodmiennie bywała, tak jak u Cézanne'a, stałą medytacją z szczecinowym pędzlem i paletą w rękach.

Tutaj medytacja nade wszystko poprzedzać musiała tworzenie, bo artystka te swoje rysunki, te kredki i gwasze nosiła w sobie długo, w wyobraźni ukończyła, realizując je wtedy, gdy zupełnie dojrzały. Opowiadała przecież, w czasie przedostatniej swej ciężkiej choroby, komuś z swoich bliskich, jakie ma pomysły olejnych obrazów (dostała od przyjaciół komplet bardzo pięknych zagranicznych olejów i nie mogła się jakoś zdecydować na ich napoczęcie), opisując je malowała słowami najdokładniej wszystko — układ barw i walorów, i materię malarską. Tak zupełnie, jak nie-

raz mówiła, że słyszy w sobie całe długie, własne utwory muzyczne, których oczywiście nie była w możności zapisać.

Gdyż była to istota na wszelakie piękno niesłychanie wrażliwa. Jako mała dziewczynka szyła sobie lalki z kolorowych szmatek (zwała je — minogi), a gdy szła ulicą, nieraz przystawała kontemplując niebo (aż drażniąco długo, zdaniem wiele od niej rozsądniejszej siostry, nazywającej ją bardzo obelżywie — gapą) albo jakieś drzewa, albo jakieś mury, które jej oczy przykuły niezwyczajną barwą. Stawała i przed sklepami też, ulubiwszy sobie zupełnie szczególnie kapelusze damskie, które wówczas strojono barwnymi piórami.

Później, wielka amatorka teatru, jako dorastająca dziewczyna uczęszczała (przed rodziną skrycie), pragnąc zostać aktorką, na kursy dramatyczne. Rodzice jednakże, dowiedziawszy się o tym, kazali naukę przerwać i posłali córkę bardzo prozaicznie — na stomatologię. Ale ona była i świetną dentystką, bo wszystko, co czyniła, czyniła bardzo dobrze — wzywano ją więc czasem na bardzo poważne konsylia. Tyle, że po wojnie stan zdrowia nie pozwalał już więcej na praktykowanie.

A po wojnie w Krakowie, jako żona malarza, stykała się bardzo często z kolegami męża, o własnym malowaniu z początku zapewne zupełnie nie myśląc, ale chłonąc tak wiele, że kiedyś w Kudowie do kogoś z moich znajomych mówiła o sztuce z takim zrozumieniem, taką świadomością, że osoba ta, uderzona, stwierdziła, że ktoś taki powinien malować.

Czy to było owo przysłowiowe ziarnko, nie wiedzieć, dość że w drugiej połowie roku 1949 Głowacka zaczyna malować poczynając od kredek, i to z takim zapałem, że po trzech miesiącach ściany jej pokoju są już obwieszone i jeszcze tego pod ścianami pełno w ramkach stoi.

Potem przyszły „bukiety".

Malowała je kładąc papier na podłodze, obstawiona całą baterią słoików, w których rozpuszczała akwarele z guziczków (czasem na podłogę wylewając farbę). A pracowała na klucz w pokoju zamknięta, bo choć miała poczucie wartości swej pracy, jednak pokazywanie innym nawet rzeczy skończonych było dla niej przeżyciem, niby obnażanie się jakieś publiczne.

Jak wrażliwa na piękno (bywała na koncertach i wiele w teatrze), jak widząca w podjętych na drodze kamieniach, w liściach zeschłych, opadłych, rzeczy dla innych tajemne a piękne — tak wrażliwa była w sensie uczuciowym, przywiązując się łatwo, że się była gotowa potokiem łez zalewać przy pożegnaniu z kimś

miłym, choćby nie na długo. Bardzo umysłem dojrzała, a nieraz jak gdyby dziecinna w swej spontaniczności (ogromnie lubiąc gwasze Rudzkiej-Cybisowej, kładła je sobie jak dziecko na noc pod poduszkę). Fantastka wielka, przy czym na jej słowie można było budować; prosta i przystępna, miała wygląd wyniosły, że ją bez grosza przy duszy brano za „burżujkę", jak np. gdy w żoliborskim szpitalu, niewiele dni przed zgonem, za „hrabinę" ją wzięto. Gdyż ta warszawianka umarła w Warszawie. Tęskniła za Warszawą, ale tutaj ostatnich lat parę już nie malowała, bo za ścianą radio ryczało jak wściekłe od świtu do nocy — trzeba było ciszy, by się mogły urodzić nowe jakie gwasze czy nowe oleje, a ciszy tymczasem brakowało.

Kim była Felicja Głowacka? Jedynym chyba, *sui generis* w dziejach fenomenem, jak by instrumentem (jak ów organ wodny), przez który strumień piękności przepłynął i zagrał. Płynął jakże krótko — dwa lata zaledwie — a zostawił radości na lat długie dziesiątki dla tych, co w tym dziele zdolni są smakować, kochać je, nim się cieszyć, choćby we wspomnieniu, bo ono się ryje głęboko w pamięci, poruszając w nas warstwy ogromnie głębokie, skoro z tych warstw właśnie samo wypłynęło — podświadomości czy nieświadomości, gdzie sztuka prawdziwa się rodzi.

I dziwne, bardzo dziwne, że nieomal ostatnie półświadome jej słowa, to — świadomość twórcza w nieświadomości.

Jerzy Wolff

MARIA GARNYSZ

REFLEKSJE NAD POWROTAMI

TRZY TWARZE KSIĄŻKI

„Moje nawrócenie, jeśli w ogóle mam prawo użyć tego słowa, nie miało w sobie nic dramatycznego, nic sensacyjnego. Nie wiązał się z nim żaden wstrząs emocjonalny, rewelacyjne olśnienie czy wielkie przeżycie osobiste. Powracałem do religii stopniowo i przez długi czas nieświadomie. Przyczyną tego były tylko i wyłącznie fakty, z którymi stykałem się co dzień w mojej pracy psychologa.

W ciągu ostatnich piętnastu lat przez poradnię moją przeszło ponad cztery tysiące osób. Byli to ludzie młodzi i starzy, bogaci i biedni, robotnicy i intelektualiści. Z wyjątkiem nielicznych wypadków byli to jednak ludzie zdrowi i normalni, a ich trudności były normalnymi problemami zdrowych ludzi. Byli niezadowoleni ze swego życia, mieli chandry lub chcieli zmienić zawód. Byli nieszczęśliwi w małżeństwie, albo myśleli o rozwodzie. Niektórzy nie umieli ułożyć sobie stosunków z ludźmi, czy przezwyciężyć nieśmiałości, inni pragnęli przyjaźni i cofali się przed nią, gdy przychodziła. Wielu miało trudności z wychowaniem dzieci. Wielu nie umiało rozwiązać konfliktu pomiędzy wymaganiami własnego życia czy zawodu a zobowiązaniami wobec rodziców i krewnych. Bardzo często chodziło wreszcie o jakieś wady, których nie umieli się pozbyć. Były to więc zwykłe, ludzkie kłopoty z zakresu poradnictwa psychologicznego, a nie przypadki patologiczne, które wymagałyby leczenia przez psychiatrę...

...Doświadczenie nauczyło mnie, że konsultacje, jeżeli mają być celowe, muszą zawsze sprowadzać naukową diagnozę sytuacji pacjenta do kilku jak najprostszych zaleceń praktycznych. Nasze słownictwo zawodowe okazywało się tu jednak najczęściej bezużyteczne: było zbyt zawiłe i bezosobiste. I oto w miarę upływu lat spostrzegłem, że używam coraz częściej cytatów z Biblii, lub formułuję swe zalecenia w kategoriach religijnej moralności. Zbież-

ność klasycznych porad, jakimi operuje nowoczesna psychologia, z naukami i zaleceniami chrześcijaństwa zaczęła frapować mnie coraz bardziej. Po jakimś czasie stwierdziłem, że sam przyjąłem z powrotem dużą część twierdzeń religijnych, które porzuciłem dwadzieścia lat temu.

...Odszedłem od religii pod wpływem faktów, jakie ukazała mi nauka. I — jakkolwiek może się to wydać paradoksalne — wróciłem do religii tą samą drogą: drogą faktów, które stwierdziłem w mojej pracy naukowej... Nie ma w tym nic z żarliwego, uczuciowego powrotu syna marnotrawnego. Niestety jest to tylko chłodny powrót racjonalisty. U wielu ludzi wierzących moje obecne poglądy musiałyby z pewnością wzbudzić liczne zastrzeżenia. Sam zresztą nie uważam ich za doskonałe. Mieszczą się w nich czyny potępiane przez niektóre Kościoły chrześcijańskie, a nie mieszczą się elementy, uznawane przez te Kościoły za istotne... Tematem moim nie jest tu jednak religioznawstwo porównawcze. Jest nim historia ponownego odkrycia wartości w tej samej religii, którą odrzuciłem kiedyś jako bezwartościową".

Książka H. C. Linka, z której pochodzi powyższy cytat, osiągnęła w USA 47 wydań o łącznym nakładzie przeszło pół miliona egzemplarzy. Autor jest dyrektorem Ośrodka Poradnictwa Psychologicznego w Nowym Jorku. Jeszcze w latach trzydziestych zdobył międzynarodową sławę pracą o „Psychologii zatrudnienia", która była jednym z pionierskich dzieł w tej dziedzinie.

„Powrót do religii" (*The Return to Religion*) słynnego psychologa nie jest oczywiście powrotem do katolicyzmu. Zarówno jego poglądy, jak bardziej może jeszcze jego sposób myślenia o religii muszą z pewnością „budzić zastrzeżenia", i to bardzo poważne. Niemniej książka jego jest niezmiernie interesująca, i to z trzech co najmniej punktów widzenia.

Przede wszystkim H. C. Link widzi religię jako „najlepszą drogę do ludzkiego, ziemskiego szczęścia", a ten właśnie jej aspekt, prawdziwy choć nie jedyny, bywa najczęściej chyba niedostrzegany, i to zarówno przez krytyków, jak przez wyznawców chrześcijaństwa. Jedni i drudzy skłonni są widzieć przede wszystkim trudności i zakazy lub — w najlepszym razie — dobrowolne poświęcenia, których bezinteresowność w stosunku do ziemskich korzyści lub sprawności jest warunkiem religijnej autentyczności. To, jak konkretnie, jak dosłownie owe korzyści i sprawności bywają rzeczywiście „przydane" ludziom, którzy szukają najpierw nie swego królestwa, uchodzi zwykle naszej uwadze, tak jak uchodzi jej zresztą nierzadko samo szczęście: niezamierzony produkt uboczny dążeń do czegoś innego. Jest więc z pewnością doświadczeniem ciekawym, a nieraz

zaskakującym, spróbować spojrzeć na religię niezaangażowanym i aż nazbyt nawet utylitarnym wzrokiem psychologa, którego zawodem, jak pisze H. C. Link, jest w praktyce „badanie ludzkiego szczęścia, jego przyczyn i technik jego zdobywania".

„Powrót do religii" wart jest przeczytania, i to właśnie w roku 1960, także z innego jeszcze względu. Książka ta stanowi mianowicie bardzo znamienny dokument okresu [1], kiedy w USA „modna" była pedagogika społeczna i szkolna, nastawiona przede wszystkim innym na „umiejętność współżycia i adaptacji" i nacechowana dużą nieufnością do intelektualizmu we wszystkich jego postaciach, począwszy od „akademickich" programów szkolnych, a skończywszy na „akademickich" zainteresowaniach i rozrywkach. H. C. Link jest w zasadzie zwolennikiem tej pedagogiki, chociaż zdarza się, że krytykuje niektóre jej aspekty.

Obecnie, jak wiadomo, Stany Zjednoczone oceniać zaczynają lata forsownego uspołeczniania jako swoisty długi ciąg pomyłek. Plony jego są rzeczywiście nie najlepsze. W dziedzinie szkolnictwa coraz wyraźniejsza jest konieczność powrotu do programów bardziej „akademickich", zarówno w sensie zwiększenia wymagań teoretycznych, jak przesunięcia punktu ciężkości z zalet społecznych czy towarzyskich na intelektualne. W dziedzinie szerzej pojętej pedagogiki społecznej, zalecane dawniej natarczywie umiejętności adaptacji budzić zaczynają coraz więcej niepokoju: „samotny tłum" żarliwych konformistów nie okazał się spodziewanym ideałem społeczeństwa, szczególnie w chwili, gdy zarówno obiektywne postępy techniki, jak polityczny wyścig naukowy między dwoma blokami wskazują niedwuznacznie, że — po obu stronach — „geniusze potrzebni od zaraz".

Na tle coraz liczniejszych w USA głosów samokrytyki, które przekazywaliśmy już nieraz czytelnikom „Znaku", „Powrót" H. C. Linka nabiera nowej, nieprzewidzianej ongiś przez autora aktualności. Obok wielu interesujących i słusznych spostrzeżeń daje on bowiem przegląd tych poglądów i tendencji, które leżały u źródeł kultu adaptacji i od których dziś z kolei się „powraca" do tez poprzednio zwalczanych.

„Etapy" jednak przychodzą i odchodzą dosyć szybko, szybciej w każdym razie niż przemiany głęboko zakorzenionych postaw i sposobów myślenia, które nazwać można „popularną filozofią życiową" tej czy innej epoki. Jest oczywiście niezmiernie trudno odróżnić — z bliska — epokę i etap. Próby w tym kierunku są jednak

[1] Pierwsze wydanie „Powrotu do religii" ukazało się w roku 1936. Czterdzieste siódme — w roku 1959.

przywilejem i ryzykiem publicystyki. Na mocy przywileju i ze świadomością ryzyka można więc spróbować spojrzeć na książkę H. C. Linka jeszcze inaczej: jako na jedną z wielu ilustracji pewnej filozofii życiowej, której wpływ nie ogranicza się do Ameryki, choć jest tam z pewnością najsilniejszy, i która stanowi zwulgaryzowaną, wersję pragmatyzmu. Czy nie ta wersja właśnie, bezpretensjonalna na pozór, ale w istocie nasycająca niepostrzeżenie każde włókno myślenia, jest „filozofią epoki"? W każdym razie warto z pewnością prześledzić uważnie drogi rozumowania autora, którego poglądy na życie, religię i osobowość ludzką znalazły oddźwięk u milionów czytelników, a nawet — jeśli wierzyć recenzentom — spowodowały „ogromny wzrost zainteresowań religijnych".

Spróbujmy więc przedstawić kolejno „trzy twarze" książki H. C. Linka, która, jak wiele książek z jego ojczyzny, wywołuje niezmiernie złożone reakcje: najpierw cieszy i ujmuje jej sprytna, składna mądrość. Potem drażni, a także trochę wzrusza, niewątpliwa młodzieńczość tej mądrości: jej brak pytań. Jej naiwna wiara, że nic prostszego jak ułożyć przepis na świat. Ale gdzieś między uznaniem a sceptycznym znakiem zapytania, między życzliwym uśmiechem a irytacją, przemykają ukłucia niepokoju: czy genialne dziecko z za Atlantyku nie ma dziś w swych ruchliwych, nieopatrznych dłoniach broni straszliwszej niż miecz? Co czyni, co uczyni jeszcze z całą groźną, współczesną wiedzą „manipulowania umysłem" człowieka? A jeżeli guziczek Williama Jamesa, który przyciska tak pracowicie, aby „zracjonalizować i uporządkować" potoczne myślenie, to jest... nie ten?

...A TO WSZYSTKO BĘDZIE WAM PRZYDANE

„Odkrycia współczesnych nauk przyrodniczych — pisze H. C. Link — obalają przeważnie dawne poglądy na przyrodę. Odkrycia współczesnej psychologii natomiast potwierdzają dawne poglądy na człowieka". Rzeczywiście, „sekret ludzkiego szczęścia", który odkrywa nam na podstawie tysięcy testów i kartotek oraz kilkunastoletniej praktyki słynny psycholog amerykański, brzmi żenująco wprost staroświecko. Jeśli wyrazy obce i modne wymienimy na potoczną mowę, sekret ów sprowadza się do tego, że szczęśliwi są ludzie niesamolubni, że wrodzone samolubstwo człowieka opanować można zdobywając pożądane nawyki, i że nawyki zdobywamy przez dyscyplinę.

Ci z nas, którzy zdążyli odebrać konwencjonalne „przedwojenne" wychowanie, z trudem zapewne powstrzymują ziewnięcie. Znamy, znamy... a jednak — posłuchajmy. Bo może „drętwa mowa" naszej

młodości, którą motywowano w owych czasach głównie budującymi ideałami, była w rzeczywistości bardziej realistycznym przepisem na życie, niż nam się zdawało? Spróbujmy zestawić najprostsze cechy osób, o których mówimy zwykle, że „umieją żyć". Są to więc niewątpliwie jednostki silne: nie załamują się łatwo. Biorą się do wszystkiego, co przynosi los. Mają nieraz zadziwiająco dużo najrozmaitszych umiejętności. Są to też najczęściej osoby z tak zwanym „darem do ludzi". Mają dobre stosunki w domu i w pracy. Mają powodzenie towarzyskie. „Wychodzą im" trudne nieraz czy drażliwe sprawy, których nie załatwiłby kto inny. Inną cechą „szczęścia w życiu" jest naturalnie udane małżeństwo. Trudno nie wymienić też „pogodnego usposobienia" oraz tego, że osoby, które „umieją żyć", spotyka zawsze zastanawiająco wiele przyjemności.

Siła — dar do ludzi — szczęście w miłości — przyjemne życie... najbardziej cwany z cwaniaków nie powstydziłby się takiego programu. Tylko jak zdobywa się wszystkie te rzeczy? Sięgnijmy do doświadczeń psychologii.

Podstawą „siły życiowej" człowieka nie są, zdaniem H. C. Linka, ani wrodzone „silne nerwy", ani też jakieś szczególne talenta „pokonywania przeciwności". Każdy człowiek pokonuje przeciwności z przykrością i wysiłkiem. W każdej nowej, trudnej sytuacji każdy z początku działa niezręcznie i źle, a potem lepiej i sprawniej. Różnica między „siłą" a „słabością" leży w istocie nie w sposobie, lecz w gotowości robienia rzeczy nieprzyjemnych. Silny jest ten, kto uważa za rzecz zwykłą narażenie się na przykrość i trud. Słaby jest ten kto uważa to za rzecz niesłychaną i niedopuszczalną „Przekonanie, że jest to czymś niesłychanym i niedopuszczalnym, aby się miało zrobić coś, czego się nie lubi — pisze H. C. Link — dyskwalifikuje z czasem człowieka całkowicie na torze życiowym. Dźwiga on i chroni pieczołowicie siebie samego jak dodatkowy ciężar — kłopotliwy i bezwładny. Jest właściwie kaleką. A jakież wyniki może uzyskać zawodnik, skupiony na tym przede wszystkim, aby nie urazić chorej nogi?"

„Gotowość robienia rzeczy nieprzyjemnych" mają — rzecz prosta — ludzie, którzy nieraz je robią. Robią je zaś najczęściej ci, którzy nie uważają siebie samych za najważniejszych na świecie, a cierpienia za rzecz „niesłuszną i niedopuszczalną".

Praktyczna siła ludzi „nawykłych do robienia tego, czego nie lubią", nie ogranicza się jednak do aktywnej, śmiałej postawy wobec przeciwności. Otwiera ona również najrozmaitsze i bardzo realne życiowe szanse. „Zatroskany o siebie samolub — pisze H. C. Link — unika ludzi, z którymi obcowanie mogłoby go kosztować nieco wysiłku. Płaci za to brakiem ciekawych a często pożytecznych

kontaktów. Człowiek niesamolubny ma zawsze więcej znajomych, myśli bowiem o nich raczej niż o sobie: jest ciekaw ludzi, pragnie się im przydać, nie chce im zrobić przykrości. Samolub z reguły unika zobowiązań społecznych czy towarzyskich, które mogłyby go sfatygować albo znudzić. Człowiek »nawykły do fatygi« widzi raczej ich dobre i ciekawe strony i korzysta z nich tym pełniej, że nie liczy godzin i minut, które »poświęcił«. Samolub rozmyśla i rozprawia o tym, co by też potrafił zdziałać, gdyby... miał ochotę i ułatwienia. Człowiek, który nie musi koniecznie mieć ochoty i ułatwień aby działać, buduje tymczasem konkretne osiągnięcia. Samolub boi się pomyłek, ośmieszenia się, niepowodzeń i wobec tego cofa się tam, gdzie człowiek mniej dbały o miłość własną bierze się jednak do rzeczy, robi błędy, ośmiesza się, cierpi — aby w rezultacie zdobyć umiejętność, której nie miał, i cel, o który chodziło. Siedem błędów daje z reguły więcej zysku niż jeden błąd. Na to jednak, aby nie cofnąć się już przed pierwszym, aby odważyć się na sześć następnych, trzeba zdobyć się na gest wobec życia, jakim jest »zrzucenie pychy z serca«. Na gest taki zaś stać tylko człowieka, który nie jest sam dla siebie środkiem świata".

Wszystko to są oczywiście rzeczy bardzo stare. Lecz dobrze bywa spojrzeć na stare rzeczy w nowym świetle: „zdobywczy" aspekt pokory... praktyczne walory gotowości do cierpienia... sprawność życiowa, a nie życiowe niedołęstwo, postawy altruistycznej... Nawykliśmy myśleć o religii, że wychowuje mistyków, męczenników, świętych. Rzadko myślimy też o tym, jak „udani", właśnie w perspektywie ziemi, są szarzy ludzie, jakich kształtuje jej pedagogika.

Również inne elementy „szczęścia w życiu" interpretuje H. C. Link według podobnej formuły. Oto na przykład „dar do ludzi". „Każdy chce wybierać sobie przyjaciół — czytamy. Ale wybierać przyjaciół może tylko ten, kto nauczył się zdobywać przyjaźń". Jest to sekret stosunkowo prosty: trzeba przestawić uwagę i troskę z siebie na drugą osobę i trzeba umieć dostrzec i zrozumieć jej reakcje. Także te — a nawet często te przede wszystkim — których z tych czy innych powodów nie okazuje. Ale tego prostego sekretu nie zdobywa się „od ręki". Kto nie nawykł do postawy uważnej wobec ludzi, nie przestawi jej na zawołanie, choćby bardzo chciał. Kto wie nawet, czy nie jest to dla niego tym trudniejsze, im bardziej chce? Wszak samolub to typ człowieka, który boi się jak ognia własnego bólu czy pomyłki. Jakże więc „przestawić uwagę" na drugą osobę, skoro myśli się o tym przede wszystkim, czy nas nie uraziła lub nie urazi i jak też w jej oczach wyglądamy? „Kto unika przez całe życie — pisze H. C. Link — dostrzegania i prób przyjaznego zrozumienia ludzi, którzy nie bardzo go obchodzą (a więc

większości ludzi), nie nauczy się po prostu owej sztuki »czytania w sercach i zdobywania serc«, sztuki, która jest wdziękiem, a zarazem siłą, i którą tak niesłusznie przypisuje się najchętniej wyjątkowym »darom«, podczas kiedy w istocie jest zwykle po prostu wyjątkową wiedzą, nabytą przez wyjątkowo niesamolubne podejście do ludzi".

A oto „szczęście w małżeństwie". „W pierwszych latach mojej praktyki — pisze H. C. Link — byłem pod wpływem modnych wówczas teorii, które kładły nacisk głównie, jeśli nie wyłącznie, na fizyczne aspekty małżeństwa. Z czasem jednak przekonałem się, że niedobranie seksualne stanowi jeden z najrzadszych powodów rozczarowań, tragedii i rozwodów. Co więcej, przekonałem się także, że »niedobranie« to bywa niejako sztucznie wytwarzane, właśnie przez nieustające sugestie w tym kierunku, jakie podsuwają dziś ludziom popularno-naukowe wersje poglądów Freuda, oraz ogólny klimat kulturalny, akcentujący niemal chorobliwie sprawy seksualne. Nie chcę zaprzeczać, że oba te czynniki pozwoliły uświadomić sobie, i często naprawić, wiele wypadków niedobrania rzeczywistego. Jestem przekonany, że znacznie częściej powodują one urojenia. Ktokolwiek pragnie usprawiedliwić niepowodzenie małżeństwa, kieruje dziś wyobraźnię ku »niedobraniu seksualnemu«, a nie trzeba chyba podkreślać, jak olbrzymi, a nieraz decydujący jest wpływ wyobraźni w dziedzinie tak drażliwej i delikatnej".

Doświadczenia amerykańskiego psychologa, jak zresztą także wielu innych ośrodków poradnictwa małżeńskiego w USA, wykazują, że realne trudności natury czysto seksualnej są „o wiele rzadsze i łatwiej opanowywane niż tysiące znacznie mniej intensywnych form współżycia, które decydują często o rozbiciu małżeństwa".

U źródeł większości typowych niepowodzeń leży, zdaniem H. C. Linka, fałszywe założenie wstępne. „Małżeństwo — pisze — nie jest ani »darem« szczęścia, ani nawet »prawem« do niego. Nie jest ono też z pewnością eksperymentem w dziedzinie doboru seksualnego. Związek dwojga ludzi jest zawsze tylko szansą sukcesu". Umowa małżeńska, bo małżeństwo, jak często podkreśla Link, jest umową, stanowi obustronne zobowiązanie maksymalnego wykorzystania owej szansy, a nie zaś zobowiązanie „dania" szczęścia ani też wejście w prawo żądania go za darmo. Szczęścia bowiem nie daje się ani nie żąda. Rośnie ono na marginesie życia, które się powiodło. Powodzenie zaś nie jest rzeczą, której się w jakiejkolwiek dziedzinie wymaga. Jest ono zawsze rzeczą, którą się zdobywa lub nie.

Doświadczenia amerykańskiego psychologa wykazują też, że w małżeństwie, podobnie jak w innych dziedzinach życia, największe szanse mają ludzie niesamolubni. Pogodny i śmiały stosu-

nek do rzeczy nieprzyjemnych, nawyk bezinteresownego współżycia z ludźmi, zrównoważenie emocjonalne, jakie cechuje ludzi zajętych bardziej światem zewnętrznym niż sobą, to cechy nieraz mniej efektywne niż błyskotliwa inteligencja czy uroda. One jednak właśnie, twierdzą kartoteki „badaczy ludzkiego szczęścia", decydują najczęściej o powodzeniu małżeństwa.

Cechy takie przesądzają też w dużym stopniu o trafnym wyborze żony lub męża. Wybór „trafny" to — zdaniem H. C. Linka — taki, który kieruje się pewną znajomością ludzi i który „stawia" na zalety, jakie mogą „zrobić" małżeństwo szczęśliwym, a nie na te, które — pozornie — mają szczęście „dać". Znajomość ludzi mają oczywiście te osoby, które znają ich wielu i umieją też ich dostrzegać. Znowu więc postawa „otwarta" i w swej istocie niesamolubna gwarantuje większe szanse praktyczne niż tak „praktyczny" rzekomo egoizm.

Egoizm właśnie jest też przyczyną „nietrafnej", jak pisze H. C. Link, „oceny zalet". Ludzie, którzy widzą małżeństwo jako przede wszystkim „prawo do brania", skłonni są cenić wielką urodę, zajmującą umysłowość albo wreszcie pozycję społeczną, która imponuje lub przedstawia korzyści. Ci, którzy są przede wszystkim przygotowani na budowanie wspólnego szczęścia, bywają zwykle bardziej odpowiedzialni a zarazem realistyczni w swych wyborach: widzą raczej te cechy, które gwarantują wspólny dobry los, niż te, które gwarantować się zdają tylko ich własne zadowolenie. Tło „romantycznych szaleństw", jak widzimy, nie jest tak bezinteresowne, jak mogłoby się wydawać.

Interesujące są wreszcie spostrzeżenia H. C. Linka, dotyczące pomyłek, jakie powoduje „zaślepienie namiętnością", cytowane często jako przyczyna nieroztropnych decyzji. „Egocentrycy — czytamy — popełniają tego rodzaju pomyłki o wiele częściej niż ludzie mniej sobą zajęci. Przyczyna jest prosta: człowiek zajęty przede wszystkim sobą, nie tylko musi wyolbrzymiać swe przeżycia, ale ma też ograniczoną skalę porównań i doświadczeń. Zna niewielu ludzi. »Dostrzega« jeszcze mniej. Przy dużej nieraz wiedzy »akademickiej« bywa naiwny jak dziecko. Nic dziwnego, że tak łatwo bierze za wielką miłość to, co jest tylko zwykłym podnieceniem zmysłów. Katastrofa jest tym bardziej nieunikniona, że dla egocentryka jego własne pasje i zachcianki są z reguły Prawem i Ideałem. Cóż więc może powstrzymać go od nonsensu? Namiętność zawsze jest ślepa. Chyba że miarkuje ją i oświeca ideał, który jest poza nią i który jej się przeciwstawia. Jakkolwiek więc może to się wydać paradoksalne, miłość szczęśliwa i mądra to właśnie ta, która podporządkowana jest czemuś, co ją przerasta".

Znów rzeczy stare jak świat. Nieszczęsne szóste przykazanie — ileż razy zarzucają mu serca ludzkie „lekceważenie" miłości! — powraca oto jako owoc groźnej wiedzy o jej potędze i szaleństwie. Powraca nie jako „kaprys Boga" i nawet nie jako „przepis społeczny", lecz jako jedyne bodaj z przykazań, które wymaga przede wszystkim po to, aby chronić, choć uważane jest tak często za najbardziej „wymagające". I powracają nieszczęsne pouczenia bezdusznych, staromodnych wychowawców. Któż by ich nie pamiętał. Burze, udręki i „końce świata" młodzieńczego egocentryzmu... i: „nie zajmuj się SOBĄ, moja droga. Zajmij się czymś POŻYTECZNYM". Jakże szczerze gardziło się tymi radami! Późniejsze lata zresztą zdawały się sankcjonować tę pogardę: „staromodną" pedagogikę nazywano „brutalnym łamaniem osobowości". Albo jeszcze — jeżeli była pedagogiką religijną — „pogardą życia i człowieka"[2]. I oto okazuje się, że kształciła ona osobowości nie do złamania: najsprawniejsze życiowo. Najmniej bezbronne wobec innych i wobec świata. I kształciła ludzi, którzy najbardziej kochają życie i kochają z wzajemnością. „Mają bowiem szczęście". Właśnie to „na marginesie" zajmowania się „czymś pożytecznym", ważniejszym niż oni sami. Szczęście „przydane".

„Umieć żyć" to dziś znaczy jednak także „mieć przyjemności". W miarę jak wzrasta ilość wolnego czasu, a praca staje się coraz bardziej usprawniona lecz zarazem coraz nudniejsza, przyjemności urastają ze skromnej roli odpoczynku do rangi „praw człowieka i obywatela", stanowiąc zarazem sprawdzian powodzenia. Czy jednakże może istnieć jakiś związek między „sztuką przyjemności" a systemem Linka? Jak widzieliśmy, zaleca on postawy i nawyki, które sam przyznaje, są typowe dla moralności religijnej. Co więcej — i to również podkreślane jest wielokrotnie — „system nie-samolubstwa" nie może działać logicznie i trwale bez „ostatecznego punktu odniesienia". „Żadne z odkryć współczesnej psychologii — czytamy — nie ma tak kapitalnego znaczenia, jak to, że udowodniła ona naukowo, współczesnymi metodami, jedną starą prawdę: ani pełnia życia, ani szczęście nie są osiągalne bez poświęcenia i dyscypliny. Człowiek jednak jest z natury skłonny obierać drogę samolubną i ulegać impulsom chwili. Ażeby przezwyciężyć krótkowzroczne impulsy ludzkie i krótkowzroczny egoizm, konieczna jest wartość i norma, która przerasta jednostkę, a nawet społeczeństwo. Konieczna jest religia... Lata mojej praktyki psychologa dały mi niezbite dowody, że bez wiary w wartość ważniejszą niż my sami nie jest możliwa pełna realizacja naszych własnych potencjalnych wartości".

[2] Cytaty autora.

Nie chodzi więc, jak widzimy, tylko o techniki postępowania, „zapożyczone” niejako od religii. H. C. Link „zaleca” po prostu swym szukającym szczęścia pacjentom całą religię jako technikę życia. Wraz z jej nieodzownym „punktem odniesienia”. Wraz z jej ascetyczną dyscypliną. Wraz z jej altruistycznymi postawami. Gdzież więc mieszczą się przyjemności?

Mieszczą się jednak. Oto ciekawy list na ten temat pochodzący z kartotek H. C. Linka. „Drogi synu, gdyby zapytano mnie, co jest głównym motorem twego życia, albo co jest w nim dla ciebie najważniejsze, odpowiedziałbym: żądza przyjemności. Chęć zabawienia się. Jest wiele typów przyjemności, jest cała trudna i piękna sztuka ich używania. Całe życie jest przyjemnością — w jakimś sensie. Gdyby spytano mnie jednak, jak ty rozumiesz przyjemność, odpowiedziałbym: »zrobić zawsze, co mi się podoba i kiedy mi się podoba«.

Otóż, mój drogi, właśnie tu leży nasze nieporozumienie. Nie pozwalam ci robić co chcesz i kiedy ci się podoba. Sądzisz więc zapewne, że »żałuję ci przyjemności«. Jest wręcz przeciwnie: żałuję przyjemności, których się pozbawiasz, które marnujesz, o których nawet nie wiesz, że istnieją, i których nigdy nie będziesz miał. Próbuję po prostu uratować je dla ciebie.

Jakkolwiek wyda ci się to paradoksalne, przyjemności wymagają wysiłku. I wymagają planu. Inaczej więdną w rękach. I jest ich coraz mniej. W zeszłym roku grywałeś na gitarze. Tylko wtedy i tylko tak, jak ci się podobało. Dziś porzuciłeś ją. Nic dziwnego Nie mogłeś zrobić postępów. Nie próbowałeś sprawić innym radości twoją grą. Twoja gitara nie dawała więc już nic nowego. Żadnego zadowolenia. Do niedawna grywałeś w tenisa. Ale tylko ze słabszymi graczami. Bo tak ci się podobało. A raczej »nie podobało ci się« przegrać. Dziś słabi gracze grają już lepiej od ciebie. Nie grasz więc więcej. Straciłeś miłe towarzystwo. Nie bardzo lubisz grać w brydża, prawda. Ale większość twoich przyjaciół gra. Tyle razy odmawiałeś im poświęcenia paru godzin dla ich przyjemności, że kontakty wasze się rozluźniły. Nie możesz nawet powiedzieć już teraz, że »robisz co ci się podoba«. Nie robisz tego. »Podobałoby ci się« częściej ich widywać, być dalej członkiem ich paczki. Ale zapominają zadzwonić po ciebie nawet wtedy, gdy nie idzie o brydża, a o wycieczkę, dyskusję czy tańce. Ludzie, którzy są dyspozycyjni tylko wtedy, gdy IM się spodoba, bywają zawsze w końcu zapominani...

...To jest tylko kilka przykładów. Najprostszych. Ale sztuka przyjemności jest rozległa i bogata. I w niej także, jak w stosunkach z ludźmi, trzeba dawać, aby brać. Ona także — jak każde ludzkie

powodzenie — wymaga umiejętności poświęcania małych rzeczy dla rzeczy dużych. Ona także — jak każda sztuka w ogóle — jest tym wyższej klasy, im więcej włożysz w nią własnej myśli, trudu, dyscypliny. Nie, mój drogi, moją troską nie jest to, że »chcesz się zabawić«. Martwię się tylko szczerze, że tego nie umiesz".

Nie trzeba chyba nic dodawać do tego listu. Tyle może, że — jeszcze raz — uderzyć się musimy w piersi. „Ziemska mądrość" pedagogiki chrześcijańskiej jest od lat wytartym komunałem. Tak wytartym, że nasza myśl i wyobraźnia ześlizgują się po nim, jak po pustym czerepie słów. Czy nie czas jednak powrócić do tego tematu? Czy nie czas, aby nasza własna publicystyka zechciała otrzeć z kurzu przyzwyczajeń blask ewangelicznej obietnicy „obfitszego" życia? Czy nie czas, aby ktoś napisał, w języku naszych myśli i naszych dni, chrześcijańską pedagogikę miłości życia?

AMERYKAŃSKI POEMAT PEDAGOGICZNY

W chwili kiedy H. C. Link pisał swoją książkę, w USA wzmagał się właśnie kult „sztuki współżycia". Nie była to tendencja całkiem nowa, ani też obca Stanom Zjednoczonym. Już same, zawsze żywe w Ameryce, tradycje pionierów akcentują niemało społecznych cnót. Solidarność, przyjaźń, lojalne stosunki sąsiedzkie czy obywatelskie, żołnierskie braterstwo broni były to w owych twardych czasach konieczności życia i przetrwania. Również późniejsze okresy historii USA wymagały większej niż w innych krajach „dawki" uspołecznienia: ludzie wszelkich ras, narodowości, religii i obyczajów, stłoczeni w wielkich miastach i zakładach pracy, musieli uczyć się bardzo szybko tworzyć i szanować *modus vivendi*, który byłby dla wszystkich znośny. Nakazywał to prosty instynkt samozachowawczy: gdyby namiętności i animozje najrozmaitszych grup narodowych nie podporządkowały się jakiej takiej dyscyplinie współżycia, ich walki i tarcia mogłyby rozsadzić młode jeszcze wówczas społeczeństwo, a w każdym razie uniemożliwiłyby na dłuższy czas jego integrację i dojrzewanie. Nic dziwnego, że charakterystyczna koncepcja szkolnictwa w USA, którą kojarzy się niezbyt ściśle z nazwiskiem Dewey'a, miała na celu przede wszystkim kształcenie obywatelskie: „duch zespołowy" ceniony był bardzo wysoko, a metodologia nauczania akcentowała przede wszystkim aspekty praktyczne wykładanych wiadomości. Również same grupy emigracyjne kształciły „sztukę współżycia". Prymitywni często przybysze, rzuceni wprost w obcy kraj, zaczynali tworzyć wspólnoty, które były nie tylko namiastką ojczyzny, lecz też praktyczną szkołą uspołecznienia.

W latach dwudziestych i trzydziestych jednak sprawność i gładkość stosunków międzyludzkich zaczęła stawać się tak ważna, że osiągnięty już i dość wysoki poziom uspołecznienia przestał być wystarczający. Gwałtowny rozwój industrializacji przyniósł zagęszczenie miast, zwielokrotnił wymiany usług i punkty styku między ludźmi, rozbudował sieć organizacyjną. Codzienne drogi „szarego człowieka" przecinały się więc z coraz większą ilością dróg innych ludzi i jeżeli życie miało krążyć sprawnie, trzeba było, aby przecinały się łatwo i bezboleśnie. Odkrycie związku między samopoczuciem psychicznym pracownika a jego wydajnością pracy ukazało dalszy, bardzo konkretny walor „sztuki współżycia". Umiejętność obchodzenia się z ludźmi, „tak aby byli zadowoleni", zaczynała oto stanowić wartość handlową. Wartość ta poszła jeszcze w górę w chwili, kiedy zaczęto odkrywać potęgę „reklamy psychologicznej". W latach późniejszych już niż książka Linka, bo bezpośrednio powojennych, akcje „manipulowania ludźmi" podskoczyły znowu: dynamika gospodarcza USA zaczęła mianowicie przesuwać się od produkcji przemysłowej w kierunku usług. Oznaczało to, że wiele kontaktów „człowiek-maszyna" wymienionych zostało na kontakty „człowiek-człowiek", które wymagały kwalifikacji bardziej „towarzyskich" niż technicznych. Jeszcze jedną ważną przyczyną „kultu współżycia", jaki wystąpił w pedogogice i propagandzie amerykańskiej w ostatnich dziesiątkach lat, były niewątpliwie potrzeby, które stwarzał masowy awans ludności z niższych do wyższych grup społecznych. Awans taki — jak wiadomo — rodzi zawsze pewne zakłócenia w harmonii stosunków międzyludzkich.

Etap forsownego uspołeczniania w USA miał więc, jak widzimy, zarówno swoje tradycje, jak poważne i rzeczowe przyczyny obiektywne. Groźnym błędem była natomiast niewątpliwie wiara Amerykanów w „recepty uniwersalne". Z chwilą kiedy odkryto naukowo, że zalety społeczno-towarzyskie są cenne, przestały istnieć wszelkie inne wartości. Z chwilą gdy na warsztat wzięto problem „usprawnienia współżycia", wszystkie inne problemy ludzkie poniosły śmierć cywilną czy też raczej „popularno-naukową": w propagandzie, w psychologii, w pedagogice nie było ich po prostu. Jeżeli były w życiu — tym gorzej dla nich.

„Kampania uspołeczniania", w którą zaangażowane były w USA środowiska naukowe, nauczycielskie i publicystyczne, oparta była na dwu prostych założeniach: że należy opracować naukowo „model osobowości", najbardziej pożądany dla konkretnych warunków kraju, i że należy następnie ustawić pedagogikę społeczną i szkolną tak, aby produkowała zracjonalizowane modele.

Jakiż był jednak w USA „model uzgodniony" i co to jest w ogóle „osobowość"? Książka H. C. Linka dostarcza nam konkretnych definicji. „Gdyby kazano mi zdefiniować osobowość w jednym zdaniu, które byłoby do przyjęcia dla każdego psychologa, powiedziałbym, że jest to stopień sprawności, jaki osiągnęła dana jednostka w przekształcaniu swej energii w takie nawyki i akcje, które pozwalają jej skutecznie wpływać na innych ludzi i są produktywne dla społeczeństwa".

Jak widzimy, „osobowość" w rozumieniu Linka jest czymś zupełnie innym niż francuska *personnalité*. Określają ją wyłącznie i bez reszty kategorie zewnętrznego świata: wpływ na ludzi i pożytek dla społeczeństwa. Gdyby nie miała wpływu i nie przynosiła pożytku, nie istniałaby po prostu. Istnieje „bardziej" lub „mniej" zależnie od czynników o charakterze ilościowym: od „stopnia sprawności" i od „ilości energii" przekształconej w pożytek i wpływ.

Jakież są jednak „nawyki i akcje", których się oczekuje od „wzorcowej osobowości"? Sięgnijmy znów do nieocenionego Linka. „Dziecko — czytamy — jest kłębuszkiem nieuporządkowanych energii. Jest silnikiem, który idzie, pozbawiony jest jednak transformatora, który przekształciłby wytwarzaną energię w pożyteczne usługi. Transformatorem są nawyki, jeżeli są właściwe. Właściwe nawyki to te, które »wyprowadzają« energię ludzką ku światu zewnętrznemu: ku działaniu i ku kontaktom z ludźmi. Dopiero nawyki takie tworzą osobowość. Osobowość bowiem musi być producentem, musi produkować więcej, niż absorbuje. Mówiąc najprościej, ażeby zdobyć osobowość, trzeba więc zdobyć takie umiejętności, które podobają się ludziom, a więc pozwalają mieć na nich wpływ, i które wyrażają się w działaniu, a nie w refleksji".

„Wzorcowa osobowość" jest więc typowym ekstrawertykiem i aktywistą. „Energie" jej mają być możliwie sprawnie przekształcane na zespołowe akcje i rozrywki, one bowiem kształcą uspołecznienie i uczą zdobywać wpływ. Nadmiar refleksji nie jest pożądany. Pewna jej dawka jednak jest wskazana, o ile — jak pisze Link — zostanie „skanalizowana ku odpowiednim zadaniom": mimo szczegółowych recept poradni psychologicznych trzeba czasem zastanowić się chwilkę, jak najlepiej spodobać się ludziom i która z akcji będzie najbardziej produktywna.

Wzorowy ekstrawertyk, zdaniem H. C. Linka, należy do co najmniej kilku organizacji społecznych i klubów rozrywkowych. Nie interesuje się natomiast „ideami" mającymi na celu reformy czy ulepszanie świata, gdyż posiada „wysoki stopień sprawności" przystosowania się osobiście do tego, który zastał. „Nie dość opiewany bohater Ameryki", jak nazywa psycholog USA swego „ekstrawer-

tyka doskonałego", powinien posiadać możliwie dużo rozmaitych umiejętności, przy czym nie wybiera tych, które lubi, ale te, które są lubiane. Nawyk taki, przyznaje Link, bywa z początku trudny do zdobycia, ale się opłaca: sprawia mianowicie, że z czasem lubi się „automatycznie" wszystko, co lubią ludzie, przez co zyskuje się ich uznanie i zwiększa zakres własnych przyjemności.

Ustaliwszy „model wzorcowy" przystąpiono w USA do produkcji ekstrawertyków. Szkoły amerykańskie nie pozostały głuche na głosy rzeczoznawców ludzkiego rynku i zaczęły „zaspakajać zapotrzebowanie". Modną uprzednio pedagogikę „swobodnego wyżywania się dziecka" zastąpiono pedagogiką „przymusowego zżywania się dzieci". Już w wieku przedszkolnym malców, którzy nie umieli zdobyć powodzenia w swej gromadce, prowadzono do poradni specjalistycznych. Lekcje szkolne zostały starannie opracowane tak, aby stanowiły przede wszystkim okazję do wyrobienia ducha zespołowego. W cenzurkach uczniów pojawiły się stopnie z uspołecznienia, z umiejętności przegrywania z wdziękiem w siatkówkę, z popularności w klasie, z pilności w grach towarzyskich. Wiele szkół zniosło w ogóle klasyfikację z „akademickich" przedmiotów szkolnych: odciągały one niepotrzebnie uwagę uczniów od istotnego celu ich studiów, jakim było przekształcanie energii w działanie i we wpływ na otoczenie. Mogły też powodować kompleksy, zakłócając harmonię współżycia. Stanowisko to miało jednak przeciwników. H. C. Link na przykład uważał, że stopnie z nauki mają też swoje zalety. „Dobre noty — pisał — otrzymuje się dwoma sposobami. Pierwszy to umieć lekcję. Drugi — umieć podobać się nauczycielowi. Sposób drugi nie jest wcale mniej ważny od pierwszego. Wszak sukcesów zawodowych czy podwyżek nie zdobywa się tym po prostu, że się pracuje dobrze. Zdobywa się je pracując tak, aby się podobać szefowi".

Przestawienie produkcji szkolnej na ekstrawertyka wymagało naturalnie całkiem nowego przeszkolenia „obsługi". Nauczyciele amerykańscy zaczęli więc przyswajać sobie coraz więcej bardzo pożytecznych zresztą technik „kształcenia sztuki współżycia", oraz wykładania przedmiotów szkolnych tak, aby najwięcej czasu zabierały praktyczne zajęcia. Kurczył się przy tym naturalnie wymagany przez nich zasób wiedzy „akademickiej". Nowe metody ułatwiały zresztą coraz liczniejsze pomoce szkolne. Klasy zaczęły przypominać wystawy zabawek i przyborów technicznych. Książki odsuwały się coraz dalej w cień.

Bardzo znamienną i — jak to dziś widać — płodną w skutki cechą „etapu ekstrawertyka" był skrajny i niezwykle agresywny anty-intelektualizm. „W mojej pracy zawodowej — pisze H. C.

Link — spotykałem się z wieloma ludźmi, których trapiły zboczenia seksualne lub inne występne skłonności. Najczęstszym jednak występnym nałogiem, jaki musiałem zwalczać, jest ten, którego się zwykle za występny nie uważa: nałóg do zbyt wielkiej oświaty i kultury... Kult wykształcenia w jego sensie akademickim był od dawna jedną z głównych cech Ameryki. Ostatnio uważa się powszechnie, że każde dziecko powinno otrzymać wykształcenie średnie. Tymczasem nie ma absolutnie żadnych dowodów na to, aby wykształcenie średnie lub wyższe miało przyczyniać się do ulepszenia osobowości. Przeciwnie — są poważne dowody, że ją pogarsza. Okres nauki jest ze swej istoty okresem absorbowania i rozmyślań, a nie produkowania i kontaktów z ludźmi, i jeżeli się przedłuża, wytwarza się nawyk, który nazwałem występnym nałogiem oświaty, kultury i intelektualizmu. Człowiek zaczyna chcieć uczyć się coraz więcej i więcej, coraz więcej czytać, coraz więcej wiedzieć i wskutek tego nie działa lub waha się w działaniu. Ponieważ jego energia nie zostaje szybko wyładowana na zewnątrz, lecz krąży wewnątrz osobowości, zaczyna w dodatku zastanawiać się, co ją porusza i jakie są jej mechanizmy. Grozi więc tu typowa postawa introwertyka".

Charakterystyczna predylekcja amerykańskich „dogmatyków" do zgrabnych schematów „całościowych" objęła szybko kampanią antyintelektualną wszystkie niemal dziedziny życia. Na biednych „jajogłowów" intelektualistów posypały się zarzuty ze wszystkich stron. Statystyki wykazywały, że wśród osób rozwiedzionych więcej jest inteligentnych niż głupich. Z ankiet personalnych radykałów, przywódców związkowych czy lewicowych działaczy wywlekano z triumfem znamienne dowody, że są „intelektualistami". „Intelektualni" konsumenci byli nierówni w swoich gustach, przez co utrudniali sprawne funkcjonowanie rynku, stając się groźbą dla gospodarki kraju. Występny kult „krytycznego rozumu" był oczywistym i całkowitym wytłumaczeniem zjawisk następujących: „tendencji do uważania rodziców za staroświeckich, braku oszczędności u młodzieży, pogardy dla powszechnie szanowanych świętości religijnych i politycznych; niechęci do *businessu;* niezdecydowania w ocenach moralnych, zwanego przewrotnie tolerancją; szkodliwej i zgubnej wiary, że można i należy zmieniać świat, a nawet tradycje tak czcigodne, jak Konstytucja USA, prawo własności, albo dziesięcioro przykazań".

Jak wynika z wielu ocen współczesnych, między innymi ze sławnej książki D. Riesmana „Samotny tłum", kampania kultu ekstrawertyka w USA nie tylko opierała się na założeniach bardzo krótkowzrocznych, ale, co gorsza, powiodła się, co nie zawsze jest lo-

sem kampanii tego rodzaju. Powiodła się prawdopodobnie dlatego, że apelowała do wygody ludzkiej, a nie do ludzkiego idealizmu i że uniknęła najgroźniejszego niebezpieczeństwa wszelkich dogmatyzmów: ich zabójczej nudy. „Kult ekstrawertyka" proponował rzeczy przyjemne i zabawne: powodzenie towarzyskie i zawodowe; maksymalną ilość rozrywek i „sposobiki" na karierę życiową — mniej żmudne niż zdobywanie „akademickich" kwalifikacji; ucieszne prawo do pogardzania ludźmi, którym zwykle się zazdrości: intelektualistami, indywidualistami, tymi którzy „nie robią sobie wiele z otoczenia". Proponował „wyścigi i chleb".

Można zanudzić na śmierć społeczeństwo, tak że przestanie ono reagować na cokolwiek poza wąziutką wygodą życia. Można też jednak „zabawić je na śmierć" — z tym samym skutkiem. Celem każdej dogmatycznej pedagogiki jest „wyprodukowanie" aktywnych i pożytecznych obywateli. I — paradoksalną rzeczy koleją — każda dogmatyczna pedagogika, bądź przez swój sukces bądź przez swe niepowodzenie, produkuje „konsumentów".

W USA powraca się teraz od tez „Powrotu" Linka do ideałów akademickich i indywidualistycznych. Czyta się wiele o „modelu osobowości autonomicznej". Czyżby zbliżał się „kult introwertyka"? Ale w takim razie trzeba by również się zdecydować na wszystkie minusy, jakie przedstawia ten typ postawy dla funkcjonowania nowoczesnego społeczeństwa. Dylemat rzeczoznawców ludzkiego rynku na pewno nie jest prosty.

PRAGMATYZM UNIWERSALNY?

Zarówno same opisane tu założenia „kampanii ekstrawertyzmu", jak poglądy, które w związku z nią głoszono, muszą wydać się na pierwszy rzut oka tak fantastyczne, że aż mało prawdopodobne. Trudno je rzeczywiście zrozumieć, jeśli się nie poświęci chwili uwagi ich głębszemu podłożu. Jest to podłoże dosyć już stare: pozornie nieszkodliwy i pozornie naiwny pragmatyzm Williama Jamesa. W zadziwiających nas poglądach i postawach „etapu kultu współżycia" nie ma zupełnie nic fantastycznego oprócz jednej jedynej rzeczy: że za „miarę prawdy" wzięto, jak każe W. James, jej praktyczne konsekwencje. Reszta to już tylko wnioski z tego założenia, najzupełniej bezbłędne logicznie. „Osobowość ekstrawertyka" była rzeczywiście z wielu względów dogodna praktycznie w konkretnych warunkach Stanów Zjednoczonych. Prawdziwe i słuszne było więc wszystko, co zdawało się ją kształtować. „Sztuka współżycia" dawała rzeczywiście praktyczne korzyści życiowe. Było więc słuszn'ej przypodobać się nauczycielowi, aniżeli nauczyć się lekcji. Nauka

wymagałaby przecie większego wysiłku. Byłaby mniej praktyczna. Mniej prawdziwa.

„Pragmatyzm absolutny" idzie jednak znacznie głębiej i dalej. „Jakaż jest wartość krytycznego rozumu *per se?*" — pisze H. C. Link, krytykując występny nałóg oświaty. „Jakie są jego życiowe korzyści? Jaki konkretny zysk daje jednostce albo społeczeństwu nawyk badania i kwestionowania wierzeń i sposobów myślenia, które — jeżeli zostały powszechnie przyjęte — to stanowią najwyraźniej odpowiednie narzędzia przystosowania? Dogmaty oświatowe przeszłości: kultura dla kultury, wiedza dla wiedzy, prawda dla prawdy są nie mniej naiwne niż wszelkie inne dogmaty. Myśl ludzka nie jest wartością samą w sobie lecz jedynie narzędziem przystosowania się do konkretnych sytuacji. Nie jest ona i tak zdolna do rozwiązania wielkich zagadek życia, które jest irracjonalne, i nie do tego też jest przeznaczona. Cywilizacja zachodnia, która przez wieki całe gloryfikowała rozum ludzki jako wartość samą w sobie, teraz dopiero uprzytamniać sobie zaczyna swój wielki błąd"...

A oto „apoteoza" religii: „z punktu widzenia psychologii i z każdego w ogóle punktu widzenia jasne jest, że człowiek zrobiony jest tak, że działa sprawniej, kiedy w coś wierzy i kiedy działa »na wiarę«, a nie z pobudek intelektualnych. Wbrew temu, co się często słyszy od ludzi, którzy są zdania, że »religia to ucieczka umysłów słabych od ziemskiego życia«, jest ona najlepszym ze znanych mi narzędzi wyrabiania silnych osobowości, które sprawnie żyją na ziemi. Przekonałem się o tym i dlatego sam ją przyjąłem".

W książce swej Link podkreśla kilkakrotnie, że nie interesują go ani dowody na historyczną „prawdziwość" chrześcijaństwa ani też „drobiazgowy system jego twierdzeń metafizycznych". Zajmowanie się tymi „drugorzędnymi detalami" przez jedną ze swych pacjentek piętnuje jako „chorobliwe".

Być może, Stany Zjednoczone zdecydują się jednak na introwertyka. Czy jednakże oznaczać to będzie kres pragmatyzmu absolutnego? Trudno oprzeć się wrażeniu, że jest on raczej filozofią wzbierającą, i to nie tylko w programach „odgórnych". H. C. Link opisuje na przykład drobny fakt, który trudno zapomnieć. W hallu uniwersytetu Princeton był na ścianie stary napis: *Know yourself* („poznaj siebie samego"). Pewnego dnia zauważono, że napis znikł i że młodzi „sprawcy" wykaligrafowali w jego miejsce nowy, „prawdziwszy": *Behave yourself* („zachowuj się odpowiednio").

W Ameryce — na odwrót niż to bywa zwyczajem tego kraju — teoria pragmatyzmu wyprzedziła jego praktyczne upowszechnienie. Czy jednak nie jest on już rzeczywistością także tam, gdzie nie jest głoszony teoretycznie? Obok — czy też poniżej — wielkich sporów

filozoficznych naszych dni, obok — czy też poniżej — hałaśliwych ideologii narastają wszędzie sposoby czy też tylko „sposobiki" myślenia i reagowania, sposobiki o niewątpliwym, choć nieuświadomionym oczywiście rodowodzie od Williama Jamesa. Nie przywiązujemy do nich zwykle wagi, tak się wydają nieważne czy naiwne, czy też — już — zwykłe? Tymczasem kto wie, czy istotny „przełom mentalności", komentowany tak rozmaicie, nie dokonuje się w ciszy „na poziomie mas", na poziomie „sposobików myślenia", i czy jego istotą nie jest zmiana „ontologicznej" (jakkolwiek byłaby naiwna) filozofii życia na pragmatyzm uniwersalny?

I tu znów nasuwa się nieodparcie myśl o jeszcze jednym „powrocie". „Poprzednicy filozofów" — Grecy okresu Siedmiu Mędrców — mieli umiejętności praktyczne i reguły życiowe. Wiedzieli JAK ale nie DLACZEGO. Wszystko, co przyszło potem — kultura starożytna, chrześcijańska, a także współczesny „wiek ideologii", wyrastało już z pytania bezinteresownego w swej najgłębszej istocie, z pytania: co jest prawdą. Czyżbyśmy przeszli cały obwód koła? Bo przecież trudno nie dostrzegać tego: w tym, co mówią książki i ludzie, w tym, co mówią myśli i czyny, za Atlantykiem i wkoło nas, i w nas samych narasta niepowstrzymanie powrotna fala. „Prawdą" staje się Sposób i Metoda. Znowu pytamy JAK. Znowu nie pytamy DLACZEGO. Tak właśnie, jak „przodkowie przodków". Tylko o nich mówi się, że JESZCZE nie umieli pytać. A my — czy nie umiemy JUŻ? Czy już — nie chcemy?

Maria Garnysz

Ks. JAN DORDA TJ

PEWNOŚĆ CZY RYZYKO?

I. POGLĄD WYMAGAJĄCY BEZWZGLĘDNEGO SPRZECIWU

Dwa artykuły ks. Witolda Marciszewskiego („Tygodnik Powszechny" 8/V 1960: *Wiara a koszty myślenia;* „Znak" nr 70: *Światopogląd z przyszłością*) oraz jeden artykuł Jerzego Narbutta („Tyg. Powsz." 15/V 1960: *Tajemnica*) lansują pogląd, że katolik może faktycznie mieć tylko racjonalne prawdopodobieństwo co do twierdzeń filozoficznych zaliczonych do podbudowy wiary nadprzyrodzonej (*praeambula fidei*), nigdy zaś pewność. Jak wiadomo, podbudowę stanowi głównie 5 tez: 1. Istnienie Boga osobowego; 2. Istnienie duszy niematerialnej; 3. Jej nieśmiertelność; 4. Wolność woli; 5. Historyczny fakt Objawienia. Konsekwencją tych tez jest obowiązek aktu wiary w Objawienie, tj. w jego treść. W powyższych artykułach wymienia się tylko przykładowo tezę 1 i 5.

Dobrze zrobił ks. Marciszewski, broniąc charakteru powyższych sądów — choćby miały za sobą tylko prowdopodobieństwo — przed zarzutem sądów „na niby" (supozycyj).

Co stanowi dla p. Narbutta argument za niepewnością? Tym argumentem jest fakt, że tezy podbudowy mają zawsze racje za i przeciw lub że je mieć mogą, jak wykazuje ciągły spór o nie na przestrzeni historii filozofii. Stąd wniosek, że wierzący, jeśli chce być szczery z sobą, nazwie swe przekonania („Wiarę") albo ryzykiem według Pascala, albo wątpieniem według Mauriaca. „Gdyby nie było ryzyka — pisze Narbutt — nie byłoby wiary".

Sprostujmy od razu pomieszanie pojęć. Warunkiem wiary nadprzyrodzonej nie jest niepewność podbudowy, lecz przekonanie o prawdzie objawionej nie na mocy rozumowej analizy tej prawdy lub na mocy bezpośredniego doświadczenia, lecz na mocy powagi objawiającego Boga. Gdyby np. pewność o jakiejś prawdzie objawionej czerpała swą siłę z pewności podbudowy wiary, a nie z po-

wagi Boga objawiającego, byłaby pewnością naturalną — filozoficzną lub historyczną — i nie mogłaby być *assensus supra omnia firmus*, przekonaniem pewniejszym ponad wszelką inną pewność. Lecz — jak zobaczymy — z tej różnicy nie wynika wniosek, że podbudowa może sobie być filozoficznie niepewną.

Ks. Marciszewski, podobnie jak Jerzy Narbutt, przypisuje Pascalowi chęć określenia wiary przez ryzyko. Myślimy, że Pascalowi stała się krzywda. Z pomysłem ryzyka chodzi Pascalowi o to, co zbiorowe dzieło *Apologétique* (Libraire Bloud et Gay, 1937) określa na s. 16 jako *préparation psychologique* lub jako *préapologétique*, której zadaniem jest obudzić *une inquiétude religieuse* u współczesnych indyferentów.

Ks. Marciszewski rozróżnia pewność praktyczną i teoretyczną (naukową, filozoficzną). Pierwszą określa (*vide* „Tyg. Powsz.") jako prawdopodobieństwo, pewność ryzykanta, który coś wybrać musi, bo do tego zmusza konieczność życiowa. Zmuszony jechać pociągiem, wierzy, że nie nastąpi katastrofa, lecz właściwie ryzykuje. Drugą pewność — choć wyższą, lecz dla ogółu nieosiągalną — także trzeba uznać za prawdopodobieństwo, bo — jak opiewają wywody w „Znaku" pod nagłówkiem „Trybunał faktów i logiki" — „poznawanie materialnego świata też jest ciągle procesem w toku, zmierzającym, jak ku granicy, ku pełnej i ostatecznej wizji kosmosu. Ale czy którekolwiek pokolenie osiągnie tę metę, czy też leży ona w „nieskończoności", tego nie potrafimy powiedzieć. Wiemy za to na pewno, że nie osiągniemy jej w naszym pokoleniu". Chyba więc słuszny wyciągniemy stąd wniosek, że i dla naukowców i filozofów pozostaje — w myśl ks. Marciszewskiego — zadowolić się prawdopodobieństwem podbudowy, jakkolwiek bez porównania większym niż dla plebsu. Ale żąda ks. Marciszewski od wierzących myślenia filozoficznego, bo „bez takiego myślenia trudno o racjonalne przekonania religijne (jak również antyreligijne i areligijne)".

II. NIEZGODNOŚĆ Z MYŚLĄ KOŚCIOŁA

Słusznie stawia sobie ks. Marciszewski pytanie: „Jak pogodzić tę hipotetyczność wyników w filozofii, a więc także w kwestii istnienia Boga, z orzeczeniem Soboru Watykańskiego, że istnienie Boga da się udowodnić rozumem w sposób pewny?"

Odpowiedź ks. Marciszewskiego interpretuje słowo „da się": „Orzeczenie dogmatyczne mówi o możliwości, nie zaś o fakcie. Nie stwierdza się w nim, że ktokolwiek do tej pory tę pewność osiągnął, ani że ją kiedyś osiągnie, a tylko, że jest osiągalna".

Co sądzić o tej interpretacji? Pomińmy, że żaden teolog na nią się nie zgodzi jako na sprzeczną z interpretacją uznaną za bliską dogmatyzacji (*proxima fidei*) — i podajmy od razu powód zasadniczy, dlaczego zgodzić się nie może. Konsekwencją pięciu tez podbudowy wiary nadprzyrodzonej jest obowiązek aktu wiary w prawdy objawione. Dopóki podbudowa jest niepewna, niepewny jest obowiązek, a obowiązek niepewny nie jest obowiązkiem. Przyjmujący objawienie aktem wiary wykonałby gest wspaniałomyślny względem Boga, a nie ścisłą powinność; robiłby łaskę Bogu — na razie tylko prawdopodobnemu.

Nie poprzestając na powyższej oczywistej racji, rozpatrzmy historię dyskusji przygotowawczej do orzeczenia soborowego i dyskusji ponownej z pojawieniem się modernizmu, która dotyczy właściwej myśli, zawartej w orzeczeniu dogmatycznym.

Ks. Marciszewski sądzi, że jest w zgodzie z myślą Kościoła, byle przyjmował teoretyczną możność fizyczną rozumu do stworzenia absolutnej pewności podbudowy, choć przejście możności w akt może nigdy nie nastąpi; że zatem pozostaje w zgodzie z myślą Kościoła żywiąc przekonanie, iż przez dwadzieścia wieków chrześcijaństwa nikt nie miał faktycznie pewności, lecz wszyscy przyjmowali podbudowę jedynie z obiektywnie większym lub mniejszym prawdopodobieństwem. Innymi słowy, ks. Marciszewski utrzymuje, że Sobór ma na myśli zdolność rozumu, która może nigdy w akt nie przejdzie; naszym zaś zadaniem będzie wykazać, że w myśli Soboru chodzi o zdolność, która ciągle w akt przechodziła i w tej chwili przechodzić musi. Nie tą sprawą Sobór się zajmuje. On ją suponuje jako przesądzoną.

Sobór ma przed sobą fakt, że św. Paweł (*Rom.* 1, 20—21) i *Księga Mądrości* (13, 1—9) poczytuje poganom za grzech, iż Boga z dzieł Jego nie poznali, i drugi fakt, że w ludzkości jest o istnieniu Boga przekonanie kategoryczne, zaś u katolika musi być tak kategoryczne, i w tym znaczeniu pewne, że za nie oddaje się życie. Fakt pewności żąda od Soboru, by opowiedział się za jedną z czterech interpretacji, skąd owa kategoryczność się bierze. Za źródło bowiem tej pewności mogą uchodzić albo 1 — racje rozumowe, tj. dowody naukowo rozwinięte lub nie rozwinięte, ale niezawodnie konkludujące; albo 2 — postulaty życia, tj. aspiracje człowieka i potrzeby życiowe, są to tzw. u Kanta racje rozumu praktycznego; albo 3 — władze pozarozumowe, jak uczucie, instynkt religijny lub inne rekwizyty fideizmu; albo 4 — tradycja, będąca w ostatniej instancji przekazem Objawienia Bożego; ona dopiero miałaby stwarzać pewność, gdyż sam rozum nie zdoła dać więcej, niż prawdopodobieństwo.

Te cztery alternatywy miano przed sobą w dyskusjach soborowych. Opowiadając się za zdolnością rozumu, która stworzyła już w ludzkości kategoryczne przekonanie o istnieniu Boga, odrzucając zaś trzy następne alternatywy, Sobór nie mógł mieć na myśli zdolności, która na razie stwarza tylko przekonanie hipotetyczne, tj. prawdopodobieństwo, a przekonanie kategoryczne może dopiero kiedyś stworzy; nie byłoby bowiem logicznie orzekać źródło rozumowe pewności kategorycznej, która już jest, i mówić, że jeszcze jej nie ma, ale może będzie.

Garrigou Lagrange, podając wyjaśnienie terminologii Soboru Watykańskiego przez późniejszą przysięgę antymodernistyczną (*Dieu, son existence et sa nature,* Paris 1914, s. 28), stawia pytanie, czy Sobór zamierzał mówić o pewności rozumowej absolutnej, i odpowiada: „W tej sprawie wątpliwość jest niemożliwa. Objaśnienie, rozdane Ojcom Soboru wraz ze schematem, opracowanym przez Deputację Wiary, opiewało: Określenie, że Bóg może być na pewno poznany w świetle rozumu za pośrednictwem stworzeń, uznano za konieczne, tak jak i odpowiedni kanon, nie tylko z powodu tradycjonalizmu, lecz z powodu szeroko rozpowszechnionego błędu, wedle którego istnienie Boga nie jest dowiedzione przez żaden dowód niewątpliwy i konsekwentnie nie jest poznane przez rozum z pewnością... W sprawozdaniu przedłożonym Soborowi w imieniu Deputacji Wiary Msgr Gasser podkreślił w sposób bardziej szczegółowy pogląd głoszony przez pozytywistów, encyklopedystów francuskich i protagonistów niemieckiej filozofii krytycznej; tą opinią bardzo rozpowszechnioną jest, że istnienie Boga nie może być udowodnione z całkowitą pewnością i że dowody, które ceniono po wszystkie czasy, nie są powyżej wszelkiej dyskusji".

Modernizm, odmawiający wartości dowodom rozumowym na istnienie Boga i odsyłający przekonanie o Bogu do źródeł pozarozumowych, usiłował podeprzeć swe twierdzenie powołaniem się na tezę teologiczną, przyjętą przez Sobór Watykański *sess.* 3, rozdz. 2, że Objawienie jest dla ludzkości moralnie konieczne. Zachodzi — utrzymywał modernizm — sprzeczność tej tezy z taką wykładnią orzeczenia Soboru Watykańskiego, która przypisuje temu orzeczeniu sens, że całkowita pewność rozumowa w sprawie istnienia Boga jest faktycznie osiągalna. Garrigou Lagrange (t a m ż e, s. 34) tak referuje powszechną odpowiedź na powyższy zarzut: „Jeśli objawienie jest moralnie konieczne, to wcale nie dlatego tylko, by poznać istnienie Boga i naczelne obowiązki moralne i religijne, lecz dlatego (słowami przytoczonej sesji soborowej), »aby to, co w rzeczach Bożych (*in rebus divinis*) samo przez się nie jest ludzkiemu rozumowi niedostępne, mogło także w obecnych warunkach rodzaju

ludzkiego być poznane przeż wszystkich, bez trudności (*expedite*), z niezachwianą pewnością (*firma certitudine*) i z wykluczeniem jakiegokolwiek błędu«... Odnośnie do tego tekstu o konieczności moralnej objawienia — pisze Garrigou Lagrange — zgłoszono poprawkę z propozycją zastąpienia słów »o rzeczach Bożych« słowami »Bóg i prawo naturalne«. Odpowiedziano, że formułę o znaczeniu mniej zacieśnionym obrano z rozmysłem (por. *Acta, col.* 509, 122, *emend.* 19)".

Ta odpowiedź na poprawkę zacieśniającą daje do myślenia. Gdyby zacieśnienie przyjęto, objęto by nim nie tylko moralną konieczność objawienia dla bezbłędnej wiedzy o naturze Boga, ale i do wiedzy o Jego istnieniu, a wtedy nie widać, do czego by jeszcze objawienie nie było moralną koniecznością. Innymi słowy, niewątpliwe poznanie co najmniej istnienia Boga nie podpada pod powszechną moralną konieczność objawienia, jeśli nie chcemy uwikłać Soboru w oczywistą sprzeczność.

Ta zasadnicza zdolność rozumu do przejścia w akt poznania Boga nie może być pomieszana z akcydentalną samowystarczalnością każdego bezwzględnie osobnika, z łatwością, z całkowitą izolacją od powiązań ze środowiskiem społecznym itp. Mówiąc konkretnie, czy w myśli Soboru jest twierdzić, że także w wypadku niemowląt, które wyrosły w środowisku wilków, pojawi się myśl o Bogu?

M. Chossat (*Dict. de Th. Cath.* t. IV, *col.* 835) tak formułuje odpowiedź na powyższe sprawy: „Sobór nie orzekł, że możność fizyczna poznania Boga przez rozum przy pomocy stworzeń jest tak dalece osobista, żeby z koniecznością przeszła w akt niezależnie od środowiska społecznego, albo żeby osobnik każdy, będący w posiadaniu rozumu, miał przez ten fakt środek do poznania Boga bez pomocy jakiejkolwiek powagi zewnętrznej". Przykład o człowieku wychowanym w środowisku wilczym, ilustruje pierwszą część powyższej wypowiedzi; nie oznacza on jednak twierdzenia, jakoby izolacja całkowicie uniemożliwiała wzniesienie się do poznania Boga. Druga część wypowiedzi upewnia nas, że nie będzie instancją przeciw orzeczeniu Soboru pojawienie się osobnika nie znającego Boga, który miał nieszczęście urodzić się w środowisku tylko moralnie wilczym.

Z obu argumentów — z istnienia obowiązku aktu wiary i z dyskusji soborowej — wyciągamy ten wniosek, że Sobór Watykański kwalifikuje pewność podbudowy jako rzeczywistą i *hic et nunc* osiągalną, a rzeczą naszą i obu Szanownych Autorów jest zbadać, dlaczego się pomylili, nie bez szkody dla czytelników, zwąc ją prawdopodobieństwem. Bo choć wyrazy „pewność" i „prawdopo-

dobieństwo" nie zostały przez Autorów wszechstronnie określone — i temu zadaniu musimy poświęcić zasadniczą uwagę — jest rzeczą oczywistą, że tych wyrazów nie można między sobą mieszać.

Ks. Marciszewski przestrzega przed paniką w sprawach pewności wiary wskazaniem, że nie jesteśmy w gorszym położeniu niż nauki przyrodnicze i jakiekolwiek światopoglądy antyreligijne; trzeba zachować spokój i zabrać się do pracy przebijania się przez gąszcz w dążeniu od prawdopodobieństw do pewności. W inny ton uderza Jerzy Narbutt na łamach „Tygodnika Powszechnego", i trudno uwierzyć, że nie szerzy paniki i sam jej nie uległ, gdy wylicza zarzuty, nie usiłując podać odpowiedzi, i gdy podnosi niepewność rzekomą podbudowy do rangi szczerości wierzącego wobec siebie, a kurtuazji wobec oponentów. — A może w sprawie trudności z cudami, z sugestią, neurozą, nieznanymi siłami przyrody, z „zacieraniem cudowności" przez samego Chrystusa — jest to tylko poza nauczyciela, który stawia uczniom zagadki z żądaniem: przekonajcie się sami, jak dalece umiecie myśleć i czy myślenie jest rzeczą łatwą; sam zaś już pomyślał i rozwiązał, śmiejąc się w duchu, jak uczniowie pocą się nad taką bagatelą? Byłoby atoli źle, gdyby sam p. Narbutt zarzuty przytoczone uważał za przedmiotowo nierozwiązalne; gdyby „zacieraniu cudowności" na rzecz utożsamiania żądań wiary w moc Chrystusową z żądaniem poddania się sugestii nie umiał przeciwstawić z ironią pytania: w takim razie czemu Chrystus tak ostentacyjnie wskrzesza Łazarza? Czemu — jeśli nie On, lecz sugestia działa cuda — nie mówi wskrzeszonemu Łazarzowi, czy młodzieńcowi z Naim: „Wiara twoja [a może Marty?] cię wskrzesiła"? Czemu zwłaszcza mówi przeciwnikom: „Jeśli słowom moim nie wierzycie, uczynkom wierzcie"? — Z tym pomysłem „zacierania cudowności" p. Narbutt pospieszył dać łatwy pokaz, jak niewielkiej konfrontacji egzegezie potrzeba, by fałszywą interpretację obalić.

Równie łatwo poradzić sobie z supozycją nieznanych sił przyrody. Jedno wiemy o nich na pewno: muszą być niesprzeczne z podstawowymi prawami przyrody, to znaczy z zasadą zachowania masy i energii. Wystarczy więc poszukać — w rejestrach Lourdes lub w podobnych — rzetelnie sprawdzony wypadek pogwałcenia tych zasad. Do imitacji groty z Lourdes w Oostackers w Belgii w r. 1875 dostawiono Piotra Ruddera, który uległ w r. 1867 złamaniu kości podudzia i, wadliwie leczony, na skutek ropienia i próchnicy kości utracił odcinek kości 6 cm długi (około 320 gramów). Przed grotą luka wypełniła się kością momentalnie, nie mówiąc już o zniknięciu rany i fistuły, sięgającej do pięty, tak iż Rudder natychmiast pieszo wrócił do domu o parę kilometrów odległego,

stając przed zdumionym lekarzem, który nim się opiekował przez osiem lat i z niedowiarka stał się wierzącym. Gdyby znalazł się oponent, ratujący zasadę zachowania masy pomysłem reakcji: ropa plus miękkie tkanki = kość, lub przemiana energii sugestii w kość na mocy prawa Einsteina $E = m.c^2$, to kurtuazja wobec niego przestaje obowiązywać. Wypadek był sprawdzony przez sześć komisyj.

Dla przyszłych rozważań o pewności bardzo cenna jest dyrektywa ks. Marciszewskiego: „Zachować spokój" — i dodałbym: zachować pewność siebie, jak w kowalskim przysłowiu: „Nie ma zamku, którego by dobry ślusarz nie otworzył".

III. BADANIE CZTERECH PUNKTÓW TRYBUNAŁU PEWNOŚCI

W artykule *Światopogląd z przyszłością* ks. Marciszewski zamieścił zasadniczy ustęp „Trybunał faktów i logiki", w którym można wyróżnić cztery punkty, mające uzasadnić jego tezę o powszechnym prawdopodobieństwie, dotyczącym podbudowy wiary: 1. Współczesny duch przyrodoznawstwa; 2. Dyskutowalność faktu Objawienia; 3. Niedostateczność dowodu z ruchu na istnienie Boga; 4. Niesprawdzalność empiryczna pojęć w dowodzie z przygodności bytów.

Aby czytelnik mógł sobie wyrobić zdanie o poprawności dowodów ks. Marciszewskiego, jesteśmy zmuszeni poddać je, punkt po punkcie, drobiazgowej analizie. Zamiarem naszym jest coś więcej, niż wykazanie niekonkluzywności racyj ks. Marciszewskiego; pragniemy dostarczyć czytelnikom konstruktywnego materiału w budowaniu pewności, określonej przez Sobór Watykański.

1. DUCH WSPÓŁCZESNEGO PRZYRODOZNAWSTWA

Na rzecz wniosku o prawdopodobieństwie poglądów naukowych oraz ich rewizjonizmu odnośny ustęp artykułu głosi:

„Stojąc na gruncie zasady, że ostateczną instancją są fakty, musimy zawsze liczyć się z ewentualnością, że nowe obserwacje mogą zmusić do odwołania dotychczasowych poglądów. W tej sytuacji każde twierdzenie o świecie posiada mniejszy lub większy stopień prawdopodobieństwa, nie osiągając bezwzględnej pewności. Myśl ta jest zdobyczą nowoczesnej refleksji nad poznaniem. Jest w największej chyba mierze zasługą Hume'a (dlatego należałoby go policzyć w poczet najbardziej znamienitych przodków myśli współczesnej), że został obalony stary platońsko-arystotelesowski mit o pewności. Dla Platona i Arystotelesa poglądy niepewne nie liczyły się w ogóle jako naukowe. Mogły najwyżej kursować w niewykształ-

conym tłumie, jako „wieść gminna", ale nie były godne uczonego. W wieku XX naukowiec, który by jakąś teorię uważał za ostateczny wyraz wiedzy, nie byłby przez nikogo traktowany poważnie. Taka struktura otwarta i podatna na rewizję cechuje wszystkie nauki mające ambicję liczenia się z faktami. W zależności od różnych warunków jedne tezy nauk są bardziej, inne mniej zagrożone ewentualnym skreśleniem z listy uznanych twierdzeń. Ale nieobalalność absolutna jest tylko idealnym, granicznym jakby przypadkiem, do którego jakiś pogląd może wciąż się przybliżać, którego jednak — być może — nie osiągnie na przestrzeni trwania ludzkich wysiłków poznawczych".

Do rozbioru powyższych wypowiedzi przystąpimy z ograniczeniem się do zdobyczy fizyki. Odkryjemy w powyższych wypowiedziach poważne nieścisłości i niedozwolone uogólnienia.

a. Sprowadzają się one do pomieszania sądu prawdopodobnego z absolutnie pewnym sądem, dotyczącym zarówno wielkości mierzonej i granic dokładności pomiaru. Sąd, że nabój elektronu wynosi $(4{,}8031 \pm 0{,}0009).10^{-10}$ jednostek elektrostatycznych, głosi z absolutną pewnością, że trzy pierwsze cyfry są nieodwołalne przy jakichkolwiek późniejszych pomiarach; nie można go zwać sądem prawdopodobnym z tego jedynie powodu, że rewizja będzie polegać na wyznaczaniu dalszych miejsc dziesiętnych. Zgoła inna sprawa, czy zawarta w nim wiedza wystarczy do rozstrzygnięcia problemów, wymagających znajomości dwudziestego miejsca dziesiętnego, które ostatnio powstały w związku z propozycją wytłumaczenia ucieczki galaktyk przez różnicę nabojów negatonu i pozytonu. Podobnie nie potrzeba obawiać się rewizji prawa równości momentów sił przy równowadze na dźwigni, prawa Archimedesa dla ciał zanurzonych w cieczy i niezliczonych innych praw fizyki, które w ostatecznej wizji kosmosu żadnego uszczerbku w swej treści i pewności nie ucierpią na chwałę mitu Platona i Arystotelesa i na pohańbienie mitu Hume'a.

b. Podobnie nie uszczupla pewności sądów fizykalnych ten rewizjonizm, który dotyczy badania zakresu stosowalności poznanych praw. Przy formułowaniu pojęć i praw fizyki jesteśmy zmuszeni pewne założenia logiczne przyjąć dowolnie, gdyż nie posiadamy faktów doświadczalnych, które by tę dowolność ograniczały. Takim np. założeniem dowolnym była w mechanice Newtona niezależność masy od prędkości, przebieganie przemian energii w sposób ciągły, pojmowanie atomu jako cząstki bezstrukturowej, a raczej abstra-

howanie od jego struktury, jak długo chodzi o wytłumaczenie podstawowych praw chemii i kinetycznej teorii gazów. Odkrycie nowych zjawisk zwęziło zakres stosowalności powyższych założeń, lecz nie było całkowitym ich odwołaniem, zamachem na pewność także w zakresie węższym, podobnie jak przy wyznaczaniu dalszych miejsc dziesiętnych pewnej wielkości fizycznej nie odwołuje się poprzedzających.

Można wymienić *a priori* kilka dzisiejszych dowolnych założeń fizyki i pokazać, jak w razie ich odwołania pewność dotychczasowych osiągnięć fizyki pozostanie nienaruszona. I tak istnienie atomów nie przestanie być faktem pewnym, gdyby się okazało, że one powstają w chwili oddziaływania ciał na siebie, a nie istnieją w ciałach aktualnie poza oddziaływaniem. Tę myśl porusza Eddington w swej *Filozofii wiedzy fizycznej* w rozdziale „Odkrywanie czy wytwarzanie?"

Po wtóre wiadomo, że fizyka przyjmuje dotychczas domyślne założenie, iż masy spoczynkowe protonów są idealnie równe. Tymczasem jest *a priori* rzeczą możliwą, że masy spoczynkowe protonów są równe tylko statystycznie, tj. mieszczą się w pewnych granicach dokoła wartości średniej, i kto wie, czy idealna równość nie będzie kiedyś odwołana. Czy wtedy cośkolwiek ucierpi dotychczasowy depozyt fizyki, uzyskany w założeniu idealnej równości protonów? Bez wątpienia — nic.

c. Przy ustalaniu faktów i praw fizyka nie ma nic do odwoływania. Sprawdza, mierzy i opisuje. Natomiast przy tłumaczeniu przyczynowym zjawisk musi sięgać do hipotez, które są sądami tym bardziej prawdopodobnymi, im większy zakres faktów tłumaczą i im więcej nowych zjawisk pozwalają przewidzieć. Obecność hipotez w fizyce staje się powodem zbyt uproszczonego i tylko w literackim języku ważnego poglądu, że wszystko w naszej wiedzy o świecie jest niepewne.

Jeżeli więc w zamiarach ks. Marciszewskiego leżało pocieszenie strapionych wyłącznym prawdopodobieństwem podbudowy wiary przez wskazanie, że „znajdujemy się w dobrym towarzystwie" i „z przyszłością", to pociecha jest nie tylko nikła, lecz złudna. Jeśli może zawiera się tu zamiar przestrogi, że sięgając do wyników fizyki w celu budowania nowych dowodów na istnienie Boga, uzyskamy wynik obciążony przesłanką słabszą, a więc tylko prawdopodobny, to wobec wskazanych rozróżnień, co w naszej wiedzy o świecie jest pewne, co zaś niepewne, przestroga jest za obszerna.

2. DYSKUTOWALNOŚĆ FAKTU OBJAWIENIA

W świetle tytułu „Trybunał faktów i logiki" należy dosadnie pojmować cel następnego ustępu w wywodach ks. Marciszewskiego, dotyczących „dobrze sprawdzonych informacyj" o faktach historycznych. Chodzi tu oczywiście o pewność piątej tezy podbudowy wiary, o fakt Objawienia. Bardzo dyskretnie ujął Autor wyrok „Trybunał faktów" w słowach: „Można oczywiście dyskutować na gruncie naukowym, czy słuszne są akurat te hipotezy historyczno-filologiczne, które pokrywają się z poglądem katolickim". Niedyskrecją dozwoloną krytykowi jest wyłożyć to zdanie na łopacie: „Trybunał stwierdził fakt, że nawet wśród uczonych w Piśmie toczą się bez końca dyskusje, a to pozwala tezę piątej podbudowy nazwać co najwyżej prawdopodobną. Tym bardziej więc plebs i *amhaarece,* jako metod historycznych i filologicznych pozbawione, nie mają prawa głosić, że jest pewna".

Jako niekompetentny w rozsądzaniu sporu o wartość metod historycznych, stosowanych przez katolickich uczonych, mogę zabrać głos tylko jako obserwator. Przypuszczam, że ks. Marciszewski jest w podobnym położeniu. Otóż czy nie uderzył go fakt łatwy do zaobserwowania, że katoliccy uczeni nie musieli nic ze swych wyników odwoływać, natomiast ich przeciwnicy wciąż opuszczają skrajne stanowiska, zbliżając się coraz bardziej do wyników osiągniętych przez uczonych katolickich, i to pod naciskiem nowych odkryć? Przypomnę tylko dość kompromitującą sprawę daty powstania Ewangelii i Listów Apostolskich, która w kalendarzu badaczy niekatolickich zjeżdżała powoli z drugiej połowy drugiego wieku do wieku pierwszego; podobnie w tekstach mnóstwo słów zakwalifikowano zrazu jako wstawkę późniejszą i nieautentyczną, a potem je zrehabilitowano prawie bez reszty. Ta obserwacja pozwala wyrobić sobie sąd, który rodzaj metod jest bez zarzutu pod względem obiektywizmu.

Nam jednak chodzi o coś bardziej zasadniczego: o pewność piątej tezy podbudowy u nieznających się na badaniach historyczno-filologicznych. Ks. Marciszewski tak postawił sprawę pewności tezy piątej, jak gdyby istniała tylko jedyna droga upewnienia się o niej, mianowicie badania metodami naukowymi, zacieśnionymi do pola historii. Otóż trudno uwierzyć, by nieuczeni nie posiadali w ciągu dziewiętnastu wieków daleko prostszych, psychologicznych i doświadczalnych dróg zdrowego rozsądku, prowadzących do pewności. Ot np. drogi „z owoców ich poznacie ich", albo drogi „a za tymi, co uwierzą, te znaki iść będą" — no i po XX wiek chodzą... A przecież i to jest Trybunał faktów! Tym metodom przypatrzymy się dokładniej w IV dziale dyskusji.

3. NIEDOSTATECZNOŚĆ DOWODU Z RUCHU NA ISTNIENIE BOGA

Słusznie twierdzi ks. Marciszewski, że na skrótowych postaciach dowodów tradycyjnych na istnienie Boga poprzestać nie możemy. Wymagają one rozwinięcia i daleko sięgających analiz zarówno przesłanki większej, jak i mniejszej, orzekającej pewien fakt doświadczalny, który nie byłby sprowadzalny do przyczyn wewnątrzświatowych. Posługując się językiem neopozytywizmu — jak widać, dobrze sobie znanego — ks. Marciszewski sprowadza zarzuty przeciw dowodom na istnienie Boga do „niespełniania warunków empirycznej rozstrzygalności". W posłużeniu się tą formułą można wyczuwać albo rodzaj złośliwości pod adresem neopozytywizmu, gdy się zważy w łonie tej filozofii nieustanne spory o teorię sprawdzalności (por. Leon K o j, *Neopozytywizm* „Znak" nr 48; M a r c i s z e w s k i, *Spór o rozumne widzenie świata,* „Znak" nr 71) — albo niekonsekwencję z tym, co w przytoczonym artykule pisze ks. Marciszewski o równouprawnieniu intuicji intelektualnej jako równie empirycznej ze zmysłową. Za chwilę (w punkcie 4) przypomnimy czytelnikom współczesny ścisły dowód Gödla na istnienie i równouprawnienie tejże intuicji do wydawania sądów prawdziwych, o czym nie widzę wzmianki w pracach ks. Marciszewskiego.

Ten stan rzeczy wraz z doskonałymi analizami stosunku przyczynowego i zasady przyczynowości, dokonanymi przez dawnych i współczesnych filozofów, oraz krytyka psychologizmu Hume'a i Kanta, dokonana między innymi przez Łukasiewicza w obronie metafizyki, zwalnia piszącego od wdawania się w spór o zakres stosowalności tejże zasady do zagadnień metafizycznych. Zatrzymamy się więc na przesłankach mniejszych w zakwestionowanych przez ks. Marciszewskiego dowodach przed Trybunałem logiki. Pierwszym jest dowód z ruchu, drugim dowód z przygodności, czyli niekonieczności świata. Nawiasem zaznaczmy, że w ostatniej instancji — zdaniem wielu filozofów, jak ks. Sawicki, ks. Kłósak — każdy dowód na istnienie Boga jest sprowadzalny do dowodu z przygodności na mocy zasady: Byt, który istnieje, a nie jest koniecznie istniejący, ma powód istnienia w bycie koniecznie istniejącym. Dyskusje toczą się tylko nad tym, czy np. ruch w świecie jest faktem pierwotnym, niesprowadzalnym do przyczyn wewnątrzświatowych, czy tym faktem pierwotnym, przygodnym są siły, energie, do których zaistnienie ruchu się sprowadza. W tym ostatnim wypadku traci ważność zasada, że cokolwiek się porusza, otrzymuje ruch od drugiego ciała, którym nie jest ciało przezeń poruszone, i dowód kinetyczny wymaga przeróbki przez skreślenie terminu „ruch" i zastąpienie go terminami „siła, energia, pole", co

oczywiście mocno sprawę komplikuje, a dowód z ruchu dezaktualizuje.

a. Trudno jest w tym miejscu rozwinąć pełny dowód, że ruch w świecie jest faktem pierwotnym, tj. że jego zaistnienie nie sprowadza się do czynników wewnątrzświatowych, do sił i energii. Sygnalizujemy tylko, że słynna dyskusja, zapoczątkowana w r. 1949 artykułem ks. prof. Kłósaka („Znak" nr 19) nad sprowadzalnością ruchu do sił i energii, szła od samego początku mylnym torem, zastąpiwszy Newtonowskie pojęcie siły nagminnie u filozofów (co najmniej od XVIII wieku) powtarzającym się błędem, że siła nadaje ciałom ruch (czyli powoduje prędkość). Tymczasem fizyka wie tylko, że siła powoduje przyspieszenie lub opóźnienie już istniejącego ruchu.

Rozpatrując pojęcie indeterminacji, zwrócił na to uwagę Schrödinger (*O indeterminizmie w fizyce* [w:] *Zagadnienia współczesnej nauki*, Warszawa 1933, s. 9—12), że aby ruch w układzie ciał był zdeterminowany, potrzeba według mechaniki Newtona czterech niezależnych, tj. z góry danych warunków: 1. Określone masy ciał układu; 2. określone siły wśród nich; 3. określone położenia początkowe; 4. określone prędkości początkowe. Bez gotowych już prędkości początkowych działanie sił jest nieokreślone. Jeśli teraz zapytamy, skąd układ ciał otrzymał determinację czwartego warunku, to fizykalna odpowiedź brzmi: od innego układu ciał. To — jak widać — oznacza zatrzymanie w mechanice Newtona zasady: jakikolwiek układ jest w ruchu, otrzymał ruch od zewnątrz.

b. Daleko zabawniej wychodzi robienie z energii przyczyny sprawczej zaistnienia ruchu, a to z następującego powodu. Spotkawszy w świecie masy i ich ruchy, fizyka umie różnymi pojęciami zjawisko ruchu ciał pomierzyć i ilościowo opisać. Między innymi tworzy syntetyczne pojęcie pracy i energii kinetycznej, w którym występują łącznie pojęcia masy i takich atrybutów ruchu, jak przyspieszenie, prędkość, przesunięcie. Szukać atoli ze świeczką człowieka (pewnie wśród fizyków znajdzie się niejeden), który by wymawiając słowo „energia" miał świadomość, że operuje pojęciem syntetycznym, tj. że mówi łącznie o masie i ruchu, a nie łączył z nim wiary w jakiś zachowawczy fluid, który przelewa się z ciała w ciało, raz ukryty jako „nagromadzona praca" (czyli energia potencjalna, *vis motrix*), innym razem ujawniony jako energia kinetyczna (ruch aktualny). Wiara w istnienie tego fluidu ma podporę w zasadzie zachowania energii, bo wydaje się logiczne, że zachowawczość jest najmocniejszą rękojmią rzeczywistości.

Otóż tajemnica tego zachowawczego atrybutu energii, który zawinił, że z pojęcia syntetycznego zrobiła się realność, tłumaczy się dość trywialnie, a mianowicie tautologią matematyczną różniczki pracy z różniczką energii kinetycznej:
$m\ (d^2\ x/dt^2).\ dx = d\ (mv^2/2)$, gdzie prędkość $v = dx/dt$. Jeśli więc do wytworzenia pojęcia energii zużytkowaliśmy pojęcie masy i ruchu, a potem genezy ruchu szukamy w energii, to tłumaczymy *idem per idem*, lub co najwyżej funkcyjnie, lecz nie przyczynowo. Tłumaczyć funkcyjnie oznacza mówić o tej samej rzeczy innymi matematycznie wyrazami. Otóż wątpię, czy ruch powstaje ze sposobu mówienia o nim.

Można więc, pozostając w ramach mechaniki Newtona i ograniczając pojęcie ruchu do zmiany miejsca, ściśle udowodnić przesłankę mniejszą: że ruch jest faktem pierwotnym, niesprowadzalnym do przyczyn wewnątrzświatowych. Zbędne jest przeprowadzać ten dowód w uogólnionej teorii względności, gdyż tam się wykazuje, że siła ciążenia jest tylko pojęciem pochodnym, funkcją pojęć o rzeczach pierwotnych, takich jak bezwładność, przestrzeń Riemanna i zmiana miejsca; zatem nie może być ich przyczyną. Trafne więc okazuje się przeczucie św. Tomasza, że argument z ruchu jest *prima et manifestior via*, drogą pierwszą i jaśniejszą.

4. DOWÓD Z ISTNIENIA RZECZY NIEKONIECZNYCH

Zarzut ks. Marciszewskiego dotyczy prawa posługiwania się pojęciami rzeczy, ginięcia i powstawania. Musiałoby stać za nimi bezpośrednie doświadczenie zmysłowe, albo ich sprowadzalność do takiegoż doświadczenia. Otóż te warunki trzeba uważać za wypełnione przynajmniej w jednym wypadku: gdy mianowicie przy spotkaniu się pary cząstek elementarnych, negaton-pozyton, ta para znika, a w jej miejsce pojawia się para fotonów *gamma*, poruszających się z prędkością światła w przeciwnych kierunkach — lub gdy zachodzi przemiana odwrotna. Rzeczy są tutaj zupełnie określone, bo można wszystkie ich własności podać liczbowo: Negaton i pozyton mają masę spoczynkową z ewentualnym dodatkiem ruchowym, mają nabój elementarny o przeciwnych znakach i mają kręt połówkowy. Fotony mają masę tylko ruchową (ich masa spoczynkowa jest zerem), mają prędkość światła i nie mają naboju elektrycznego ani krętu połówkowego.

Gdy atoli powiemy, że informacje o tych rzeczach są empirycznie sprawdzalne, bo zjawisko zostawiło ślad na kliszy, niezawodnie usłyszymy od Trybunału zarzut, że już w sposób zakazany „interpretujemy": ślad jest tylko obserwowalnym skutkiem rzeczy,

która jest przyczyną śladu, a pojęcia „przyczyna-skutek" są w kodeksie neopozytywistycznego Trybunału zbrodnią stanu. „Rzecz" jest w omawianym zjawisku przemycaniem do fizyki pojęcia „substancja", które, jako nieempiryczne, Trybunał uznaje za pseudo-sens; więc dowód operujący „rzeczami" z góry jest nienaukowy.

Podsądnemu zostaje jednak walny atut do obrony: Trybunałowi neopozytywistycznemu nie przysługuje prawo zwać się Trybunałem całej logiki, choć ma on na polu logiki niektóre ważne zasługi. Jedno zwłaszcza stanowi kompromitację tego kierunku filozoficznego: najważniejsze w nim pojęcie „sprawdzalność" i teoria sprawdzalności są nieustannym przedmiotem sporów. Jeśli ktoś ma ochotę widzieć w neopozytywizmie (liczącym niespełna 40 lat życia) „filozofię z przyszłością", nie powinien uchylać się od stwierdzenia, że w sprawie głównej neopozytywizm — jak dotąd — przypomina raczej tzw. „kobietę z przeszłością", skromnie mówiąc: nieustatkowaną.

To by jednak nie uspokoiło nas przy posługiwaniu się pojęciami rzeczy i jej zmienności jako naukowymi, jeśli ich sensowność uzasadnia sama tylko subiektywna intuicja intelektualna i bezpośrednio na niej oparta abstrakcja. Bo jeśli ważna jest zasada, że nie ma nic w umyśle, czego by wpierw nie było w zmysłach, to trzeba się upewnić, czy intuicja intelektualna czegoś podmiotowego w dane zmysłowe nie wnosi; innymi słowy, czy jest zdolnością umysłu do wydawania na mocy znaczenia i oczywistości sądów, które są prawdziwe, mimo, że nie dadzą się przez logistykę sprowadzić do tautologii. Jeśli to będzie udowodnione, to intuicja intelektualna w dane zmysłowe jakichś znaczeń nie wnosi, lecz te znaczenia z nich wyczytuje.

Otóż Gödel udowodnił, że jakkolwiek daleko posunęlibyśmy udoskonalenie logiki formalnej, istnieją zdania, które są prawdziwe, ale nie są tautologiami logicznymi (M o s t o w s k i, *Logika matematyczna*, Wrocław 1948). O doniosłości odkrycia Gödla mówi Mostowski na następnych stronicach:

„Reguły wnioskowania i aksjomaty nie dlatego nie prowadzą do wszystkich zdań prawdziwych, że po prostu zapomnieliśmy o jednym lub kilku dodatkowych aksjomatach lub regułach wnioskowania, po których dołączeniu formalizacja logiki byłaby już doskonała. Trudność leży gdzie indziej, leży w naszych poglądach na istotę logiki. Budując systemy sformalizowane, czy to logiki, czy matematyki, chcieliśmy upodobnić je jak gdyby do wielkiej gry w szachy. Z pewnych wyjściowych pozycji (aksjomatów) wyprowadzilibyśmy za pomocą reguł wnioskowania nowe pozycje

(twierdzenia). Niezrozumiałe dla nas pojęcie intuicyjnej prawdziwości zdań znikło z logiki — jak się nam zdawało — na zawsze. Zdania matematyczne były prawdziwe nie dlatego, żeśmy je intuicyjnie rozumieli, lecz dlatego, żeśmy je potrafili udowodnić. Sądziliśmy, że urzeczywistniliśmy (lub jesteśmy tego bliscy) ideę Leibniza, który chciał widzieć w logice *ars calculandi*, sztukę liczenia, co pozwoli myślenie zastąpić rachunkiem.

Twierdzenie Gödla rozwiało te złudzenia: logika nie jest grą w szachy, pojęcie intuicyjnej prawdziwości zdania rozsadza sztywne ramy, w jakie chcielibyśmy je wtłoczyć. Znowu powstają przed nami zdania, które są niewątpliwie prawdziwe dla każdego, kto je rozumie, ale których udowodnić (sformalizowaniem — przyp. nasz) nie możemy.

Skąd zatem bierze się nasze głębokie przekonanie o rozróżnialności prawdy i fałszu, nawet tylko w odniesieniu do zdań matematycznych? Musimy otwarcie przyznać, że nie wiemy.

Gödel porównuje oczywistość niektórych praw matematycznych z oczywistością opartą na postrzeganiu zmysłowym, a Post pisze, że »...nieunikniony jest przynajmniej częściowy odwrót od całego aksjomatycznego prądu z końca XIX i początku XX wieku oraz powrót do pojęć z n a c z e n i a i p r a w d y, będących istotą matematyki«. Te i podobne głosy wielu wybitnych uczonych świadczą o głębokim poruszeniu umysłów, wywołanym odkryciem Gödla.

Nie powinniśmy się temu dziwić: stoimy w obliczu załamania się przedsięwziętej na wielką skalę próby rozwiązania odwiecznego zagadnienia prawdy za pomocą sformalizowanych teorii logicznych i matematycznych. Nieraz przecież w nauce rzeczywistość okazywała się odmienną od naszych o niej wyobrażeń" (s. 371).

Rehabilitacja intuicji pozwala nie liczyć się z rygorami, jakie w nieustalony a zawsze dowolny sposób neopozytywizm nakłada sensowności zdań, i to zawsze w tej intencji, by każde twierdzenie metafizyki odsądzić od sensowności. Nie obawiamy się zarzutu o ekstrapolację twierdzenia Gödla na teren intuicji intelektualnej, pozornie nie objęty tym twierdzeniem. Twierdzenie Gödla dotyczy zdań wyrażalnych symbolami sztucznymi; zdania sprawozdawcze neopozytywistów, dotyczące czystych wrażeń zmysłowych, tym się jedynią różnią od symboli sztucznych, że dostarcza ich natura zmysłów. Ta różnica w pochodzeniu znaczków nie odbiera wrażeniom zmysłowym roli znaczków. Przypuśćmy, że kiedyś neopozytywizm zdecyduje się na określenie, co jest zdaniem sprawozdawczym, i ustali teorię sprawdzalności, czyli poda reguły wnioskowania, sprowadzające zdania niesprawozdawcze do zdań sprawo-

zdawczych. Będziemy dokładnie w takiej sytuacji, w jakiej znajdowała się logistyka ze znaczkami sztucznymi, z dotyczącymi ich aksjomatami i regułami wnioskowania. Będzie to jakiś rozszerzony system logiki formalnej. Lecz wiemy od Gödla, że żadne sformalizowanie nie wyprze intuicji intelektualnej. Nasza więc ekstrapolacja jest w zupełności uzasadniona.

Twierdzenie Gödla rozstrzyga jeszcze jedno doniosłe zagadnienie. Jest nim niematerialność duszy. Ks. Marciszewski słusznie niepokoi ludzi, że chcąc rozprawiać o duszy naukowo, będą zmuszeni uwzględnić wyniki całego szeregu nauk, do cybernetyki włącznie. Gödel niezmiernie uprościł sprawę cybernetyki. Gdyby myślenie dało się bez reszty sformalizować, w zasadzie nic by poza inicjatywą pytania, wątpienia i błędu nie stało na przeszkodzie zbudowaniu robota myślącego. Atoli z chwilą, gdy są zdania prawdziwe, które nie są tautologiami logicznymi, myślenie robota oparte z konieczności tylko na mechanizmie tautologii, nie dorównuje myśleniu człowieka, mającego zdania prawdziwe niepodatne na tautologię. Człowiek jest więc czymś więcej, niż maszyną myślącą. Atoli organizm ludzki, choćby się przyjęło osobny czynnik biologiczny obok sił fizyczno-chemicznych, utrzymujący ich organizację, nie przestaje być wysoko zorganizowanym mechanizmem fizycznym; ten zaś mógłby myśleć tylko tautologiami. Jeśli więc udowodniono, że myśl ludzka wykracza poza sądy tautologiczne, to dowiedziono tym samym tezy, że m y ś l n i e j e s t a t r y b u t e m w y s o k o z o r g a n i z o w a n e j m a t e r i i. Uzyskaliśmy zatem i na tej drodze naukową pewność drugiej tezy podbudowy wiary, którą niemniej ściśle otrzymywano z analizy pojęć ogólnych i niesprowadzalności poznania umysłowego do postrzeżeń zmysłowych.

Ubezpieczywszy prawo umysłu do posługiwania się pojęciem „rzecz", powracamy do przemiany negatonu i pozytonu w dwa fotony. W tej przemianie występuje zanik wszystkich własności w rzeczy poprzedniej i powstanie wszystkich zupełnie nowych własności w rzeczy następnej. Taką przemianę, w której wszystkie dawne własności znikają, wszystkie zaś nowe powstają, zwiemy zmianą substancjalną; niepodobna bowiem pomyśleć, by rzecz pod względem każdej własności inna — była nadal tą samą rzeczą. W powyższej więc przemianie pewne rzeczy giną, a w ich miejsce nowe powstają. Jest to świadectwem ich niekonieczności pod względem istnienia.

Nie sądzimy jednak, że pojęcie rzeczy przysługuje tylko cząstkom elementarnym i że dla całości z nich złożonych już by nie było jednoznacznym pojęcie ginięcia i powstawania, już by się nie dało

wyodrębnić — jak utrzymuje ks. Marciszewski — od innych zmian. Organizm zwierzęcy jest całością, która ginie jako całość, gdy ginie organizacja decydująca o tym, że organizm jest jedną rzeczą, nie zaś zbiorem wielu rzeczy, zwanych atomami. Te inne zmiany, które zabijają organizm, tym co najmniej różnią się od ginięcia całości, że są tego ginięcia przyczyną, ono zaś samo skutkiem. Da się zatem odróżnić ginięcie od innych zmian.

Na tym kończymy dowód bezzasadności twierdzeń ks. Marciszewskiego w sprawie pewności podbudowy wiary i tłumaczenia orzeczenia Soboru Watykańskiego, w tym przekonaniu, że troska o drobiazgową dokumentację, którą dla specjalisty tej miary, co ks. Marciszewski, można by skrócić, usunie dezorientację mniej przygotowanych czytelników, wywołaną dwoma artykułami Autora.

Pozostaje jeszcze do wykonania praca konstruktywna, będąca konsekwencją orzeczenia soborowego. Trzeba mianowicie wykazać, że nie uzbrojony w metody filozoficzno-naukowe człowiek zdobywa co do tez podbudowy faktyczną pewność — i to względnie łatwo.

IV. DROGI ZDROWEGO ROZSĄDKU DO PEWNOŚCI PODBUDOWY WIARY

Obserwacja rzeczywistości, wieczne wątpliwości, i to nie zawsze dające się zaliczyć do klasy *dubium imprudens* (wątpliwość bezzasadna), zdają się przeczyć, by ta pewność była rzeczywistą, a tym bardziej łatwo zdobywalną. Ten stan roztacza nowe problemy duszpasterskie i nowe zadania apostolatu dla inteligencji katolickiej. Wypadki odejścia od wiary są nierzadkie, w obchodzącym nas zagadnieniu tylko pośrednio interesujące, bo w ogromnej większości daleko im od źródeł czysto intelektualnych; w takich razach nie pomogłoby zapewne, gdyby nawet wszystkie dowody na istnienie Boga zostały sformalizowane. Bardziej instruktywne są pisemne wyznania niewierzących uczonych w rodzaju wyznań Kotarbińskiego i Infelda w „Argumentach" oraz Bertranda Russella w broszurze *Dlaczego nie jestem chrześcijaninem.*

Otóż do poznania dróg zdrowego rozsądku w dojściu do pewności faktycznej bardzo pomocną jest analiza nawróceń. Przykładowo przytaczamy do niej materiały: S. Renata, *Z dziejów nawróceń*, Stoddarda *Rebuilding a lost faith*, Carrela *Podróż do Lourdes*, Żukowskiego *O źródłach niewiary*, Gołubiewa *Dlaczego jestem katolikiem* („Znak" nr 27), teoretycznie potraktowana broszura ks. Sawickiego *Dlaczego wierzę*. Tym tytułem opatrzone, byłyby z wielkim dla tej sprawy pożytkiem wypowiedzi naszych inteligentów;

tam wykazano by, jak sobie człowiek radzi np. z zarzutami, które zrazu mają postać muru nie do przebicia, a potem okazują się siatką pajęczyn.

W każdym razie badanie tych dokumentów wykazuje jeden fakt podstawowy: że pewność teoretyczna i praktyczna nie różnią się jak pewność i prawdopodobieństwo, lecz tylko akcydentalnie, jak pączek od rozwiniętego kwiatu.

Można by się pokusić o scharakteryzowanie bliższe tych różnic akcydentalnych. Termin średni w argumentach zdrowego rozsądku zawiera jakieś syntetyczne spojrzenie na dziedziny bardzo ogólne świata i życia, natomiast w dowodach naukowych przewagę ma analiza. Drugim znamieniem zdrowego rozsądku jest nieufność do abstrakcji i trzymanie się jak najbliżej pogranicza bezpośredniego doświadczenia. Trzecim znamieniem zdrowego rozsądku jest stosowanie z predylekcją redukcji do absurdu, oglądanego od strony etycznej i społeczno-życiowej. Czwartym znamieniem — o ile chodzi o zachowanie spokoju wobec zjawiska niewiary — jest wnikliwe sondowanie, czy źródło zjawiska leży w intelekcie czystym, czy w interesowności woli, skażonej ukrytym urazem lub wyrachowaniem. Może to być nawet dość subtelne, a jednak tkwiące w woli wyrachowanie, jak wskazane na 2 stronie artykułu ks. Marciszewskiego w 71 numerze „Znaku" różnego rodzaju oswobodzenia i autonomizmy. Sygryda Undset w relacji o swym nawróceniu („Homo Dei" 1950 nr 3, s. 363) stwierdza, że ostatnia bariera opadła, gdy spostrzegła źródło ostateczne oporów w tym, że człowiek chciałby, aby w pewnych razach 2+2 było 3, a w innych 7, czyli żeby prawda przystosowała się do człowieka inaczej, gdy płaci długi, a inaczej, gdy jemu dług spłacają — nie zaś on do prawdy. Jako przykład syntetycznego spojrzenia w roli terminu średniego może służyć geneza nawrócenia słynnego profesora filozofii i psychologii w Londynie, Cyryla Joada, do połowy drugiej wojny światowej zaciętego agnostyka, którego uderzył na przestrzeni historii ludzkości fakt postępującego krwawego zdziczenia przy postępie intelektualnym coraz większym i niemożność wyjścia z tej progresji o własnych siłach mimo obiecujących wysiłków (*The faith of great Scientists*, ankieta „The American Weekly", 1948).

Przejdźmy kilka przykładów, jak zdrowy rozsądek uzyskuje pewność podbudowy.

1. Carrel w dziele *Człowiek, istota nieznana* napiętnował mianem nienaukowego stanowiska „nielojalność wobec faktów stwierdzonych". Uczynił to omawiając cuda w Lourdes. Otóż każdy człowiek

trzeźwo myślący, który ma dość charakteru, by uniezależnić się od mody wstydzenia się faktów dobrze sprawdzonych, podchodzi do cudów w Lourdes i niezliczonych innych, podobnie sprawdzonych w dziejach Kościoła, ze świadomością, że ma przed sobą najłatwiejszą postać przesłanki mniejszej w dowodzie na istnienie Boga, bo nie jest trudno wykazać niesprowadzalność faktu do przyczyn wewnątrzświatowych. Na przykładzie Piotra Ruddera okazuje się bezprzedmiotowość ucieczki do sił nieznanych lub do sugestii; tę zresztą wykluczają uzdrowienia niewierzących lub nie pragnących uzdrowienia (Emilia Pénot). Zauważmy, że tym samym ubocznie jest dowiedziona reszta tez podbudowy.

2. Nie jest zbyt wielka różnica między teoretycznym a skróconym dowodem na niematerialność i istnienie duszy. Wychodzi się od różnicy między człowiekiem a zwierzęciem tak pod względem funkcji poznawczej i treści poznawczych, jak pod względem ideałów dążeniowych (ojczyzna, poświęcenie się dla drugich, wiedza o wszechświecie, twórczość artystyczna). Dla niefilozofa wystarczy poglądowy dowód z posługiwania się sztucznym znaczkiem (mowa oznaczająca nie stany afektywne, lecz przedmioty i czynności, pismo, nuty, obraz, pieniądz jako surogat wartości) oraz stwarzanie narzędzi (od krzemiennych prymitywów i ognia do współczesnej techniki i energetyki). Filozof wprowadza jeszcze analizę przyczyny tych przejawów ludzkiej działalności; tą przyczyną są pojęcia powszechne i zdolność ujmowania relacji; dołącza następnie dowód substancjalności duszy z różnych rodzajów tzw. jedności świadomego „ja", którego tożsamość otrzymuje się np. w ciągu sześćdziesięcioletniego życia organizmu mimo kilkakrotnej wymiany atomów i mimo zasadniczej cechy świadomości, jaką stanowi jej nieprzekazywalność w spadku dla atomów następców w prądzie przemian organizmu.

3. Fakt chrześcijaństwa trwa dwadzieścia wieków. Jak radzi sobie zdrowy rozsądek z zarzutem, że chrześcijaństwo urodziło się z legendy o herosie, który nigdy nie istniał? Jest to zarzut niedobitków z pierwszej połowy XIX wieku, którzy nie wiedzą nic o pozytywnych wynikach późniejszych badań, nie pochodzących z obozu katolickiego. Przypuśćmy, że także wie niewiele ten, który zarzut posłyszał, ale zna i treść rzekomej legendy, i jej późniejsze losy po dzień dzisiejszy. Będzie miał do wyboru między jedną „legendą" a całą naraz kolekcją legendarnych hipotez. A więc np. musi sobie przyswoić legendę, psychologicznie nieprawdopodobną, żeby ludzie dojrzali i myślący byli kiedykolwiek mniej krytyczni,

niż są dziś; legendę, że w dokumentach legendy Chrystusowej niedowiarstwo i krytycyzm apostołów wobec faktu zmartwychwstania wraz z krytycznym rozumowaniem Pawła w rozdz. 15 *Listu I do Koryntian* są to upiększające wstawki późnej daty, których konieczność zauważyli oświeceni greccy adiustatorzy legendy. Musi uwierzyć, że twórcy legendy byli tak sprytnymi ryzykantami, iż dla zwiększenia sensacyjności zamieścili szczegóły kompromitujące bohatera: zdradę Judasza, ukrzyżowanie, stałą opozycję sfer inteligencji żydowskiej — i chwyt, zamiast legendę pogrążyć, udał się. Musi się przyjąć legendę, że autorzy z pełną świadomością, iż tworzą fikcję baśniową, tak byli w niej zakochani, iż poszli za nią na śmierć męczeńską; że wreszcie do tego stopnia byli wyprani z resztek sumienia, iż widząc bezkrytyczne tłumy, oddające życie za ich wymysł, jeszcze je do tego nonsensu zagrzewali. A legenda nie miała zbyt długiego czasu — najwyżej 40 lat — na pełne skrystalizowanie się, bo o fanatykach legendy, ginących za nią za Nerona, mówi Tacyt.

Nie! — od zdrowego rozsądku twórcy nowych legend zażądali za wielkich rezygnacji z logiki. On wie zbyt dobrze, co jest psychologiczną niemożliwością, choćby nawet mało wiedział o regresji kontrlegend, spowodowanej przez badania historyczno-filologiczne i nowe odkrycia. A wie tym dokładniej, że „legenda Chrystusowa" niosła z sobą zapowiedź kontynuacji pewnych faktów sprawdzalnych, np. swój zwycięski pochód mimo prześladowań, mimo żądania od ludzi kosztownych rezygnacji; jedynowładztwo i trwałość Opoki-Piotra; uwierzytelnianie się nieustannym charyzmatem cudów.

4. Mając całkowitą pewność co do istnienia Chrystusa i co do niemożliwości kłamstwa u dziejopisów jego życia, trzeba się zmierzyć z zarzutem pozostawania naiwnych prostaków pod trzyletnią sugestią i zbiorową halucynacją, która im pozwoliła widzieć te czyny cudowne, jakich w istocie nie było, a w szczególności po śmierci Chrystusa jeszcze z nim obcować. Tak powstałby fakt wiary, centralnej w chrześcijaństwie, o zmartwychwstaniu Chrystusa i o jego Bóstwie.

Zdrowy rozsądek zazwyczaj ogranicza się do wykazania wewnętrznej niemożliwości tak daleko posuniętej zbiorowej sugestii. Ale logicznie trzeba żądać więcej; bo jeśli hipoteza zbiorowej sugestii ma pretensje do naukowości, musi powołać się na kilkanaście faktów, wykazujących spełnienie się takich samych warunków; w przeciwnym razie jest to hipoteza *ad hoc* wymyślona i gołosłowna, na którą szkoda zwracać uwagę. Należy więc żądać przytoczenia faktu sugestii i złudzenia obcowania z człowiekiem przez

10 do 500 ludzi na raz, sugestii trwającej przez 40 dni, sugestii obejmującej trzy zmysły jednocześnie: wzrok, słuch i dotyk; sugestii przy pełnym świetle, na koniec sugestii ludzi broniących się przed uwierzeniem w jej treść, jak to miało miejsce w wypadku dziesięciu uczniów przez cały dzień do pierwszego ukazania się Chrystusa, a u Tomasza przez cały tydzień.

5. Z zagadnień filozoficznych także dotrzeć muszą do niefilozofa pewne sprawy, zdolne podważyć pewność zdrowego rozsądku. Dotrze na pewno zarzut tkwienia w niemodnej i wzgardzonej metafizyce, zamiast żeby się powierzyć jej wyręczycielce w duchu nowożytnej filozofii, teorii poznania. Ten zarzut pojawić się musi z uwagi, że pierwsze cztery tezy podbudowy należą do metafizyki. Pogardą metafizyki i zachwycaniem się noetyką da się wytłumaczyć duch epoki, skłonny tolerancyjnie przyznać podbudowie wiary możliwość, prawdopodobieństwo, nigdy atoli pewność. Otóż myślenie jednostek jest usytuowane w pewnej atmosferze epoki, w pewnej modzie filozoficznej, w duchu czasu, nie wiedząc o tym zazwyczaj i nie zdając sobie sprawy na tyle, by z mody, z powiązań z epoką krytycznie się wyzwolić i usamodzielnić.

Jak to czyni zdrowy rozsądek? Sięga historycznie do tej chwili, w której metafizykę zastąpiła teoria poznania, tj. do XVII wieku i do Kanta, i naprzód uświadamia sobie pozycję, z której będzie mógł ów przełom osądzić. Ta pozycja na pierwszy rzut oka wydaje się nie mieć związku z przełomem w filozofii, a tymczasem ma znaczenie zasadnicze. Jest nią prosty i przez nikogo niekwestionowany fakt, że rozum może posiąść prawdę, byle myślenie funkcjonowało poprawnie, bo jeśli myśl d z i a ł a poprawnie, jak prawidłowy mechanizm, to wynik działania będzie niezawodny, niezależnie od późniejszego stwierdzenia jego poprawności przez kontrolę. Oczywiście kontrola musi wydać sąd o nim, bo zdarzają się wypadki nieprawidłowego działania myśli; lecz jeśli funkcjonowanie samo było prawidłowe, nic w pewności wyniku nie zmienia się przez kontrolne oględziny. To rozróżnienie między działaniem myślenia a kontrolą, czy odbyło się prawidłowo, przypomina dawną nazwę i rozróżnienie: *cognitio directa* (poznanie bezpośrednie) i *cognitio reflexa* (poznanie refleksyjne). Zamiast mówić o poznaniu, można mówić o pewności z tymi samymi przydawkami.

W związku z tym rozróżnieniem pozostaje drugi fakt oczywisty. W akcie poznawczym naprzód i jedynie uświadamia się p r z e d m i o t (*cognitio directa*, poznanie przedmiotu), a dopiero w następ-

stwie uświadomienia się przedmiotu uświadamia się sam akt poznawczy, czyli uświadamia się p o d m i o t (*cognitio reflexa*, poznanie podmiotu).

Otóż ten nie dający się odwrócić fakt poprzedzania przedmiotu i następowania podmiotu poznania jest najistotniejszym uprawnieniem metafizyki do zajęcia roli królowej nauk. Metafizyka bowiem bada przedmiot jako taki, tj. pod tym względem, że jest przedmiotem, czyli, jak mówili Arystoteles i scholastycy, bytem, inne zaś nauki zajmują się innymi stronami dostarczonego im przez metafizykę przedmiotu.

Psychologizm, tak zwana teoria poznania Hume'a i Kanta, jest kierunkiem myślenia, polegającym w swym punkcie wyjścia na odwróceniu porządku faktycznego i należącego do istoty poznania, że naprzód uświadamia się przedmiot, a potem przez refleksję podmiot. Hume i Kant odwrócili nieodwracalne, dane — jako nieodwracalne — przez samą naturę poznania, stwarzając przez to rodzaj nowej, zupełnie fantazyjnej metafizyki, która formy i kategorie, całe upierzenie przedmiotu, oskubała i zmagazynowała w podmiocie.

Widoczna jest w tym kierunku myślenia samowolność agresji i — jak by powiedział Carrel — nielojalność wobec faktu danego przez naturę myślenia, faktu nieodwracalności porządku: przedmiot-podmiot. Wychodząca z założeń sprzecznych z faktem natury, filozofia może korzystać z przywilejów fałszu, że implikacja nie wyklucza następnika prawdziwego przy fałszywym poprzedniku, ale nie ma przywileju prawdy, że z prawdy wynika tylko prawda.

Przy spotkaniu z zarzutem przeciw metafizyce będzie z korzyścią przytoczyć następujące słowa Łukasiewicza z jego rozprawy *Analiza i konstrukcja pojęcia przyczyny* („Przegląd Filozoficzny", 1906, Rok IX, zeszyt II i III), w których tenże myśliciel zajmuje diametralnie odmienne względem Hume'a stanowisko niż ks. Marciszewski:

„Pod tytułem tej rozprawy umieściłem godło: *Arceo psychologiam*; mógłbym był dodać: *sed non odi*. Uznaję i cenię wyniki psychologii, oparte na dokładnym zbadaniu zjawisk doświadczenia wewnętrznego; ale z całą energią zwracam się przeciw centralnemu stanowisku psychologii w naukach filozoficznych. Poglądy moje wyrosły w przeciwstawieniu do wielkich systematów filozofii nowożytnej, jak Hume'a lub Kanta; na tym tle wyrosła i ta oto rozprawa.

Gdy przebiegam myślą dzieje filozofii nowożytnej, od chwili, kiedy Kartezjusz chciał na nowych podstawach oprzeć całą wiedzę ludzką i postawił słynne swoje *cogito, ergo sum* oraz sformułował

pojęcie *clarae et distinctae perceptionis*, odkąd Locke owego wieczoru po nieudałej dyskusji metafizycznej powziął myśl zbadania źródeł, pewności i granic wiedzy ludzkiej, a Hume i Kant myśl tę podejmując, badania noetyczne uczynili osią filozofii swojej, nie mogę oprzeć się przekonaniu, że ten cały psychologistyczny kierunek myśli filozoficznej zaprowadził ją na bezdroża. Powstały wprawdzie wspaniałe systemy teorii poznania, ale fantastyczne i nienaukowe. I gdy szukam przyczyn tego, jak mi się wydaje, upadku filozofii, znajduję wszędzie jedno i to samo zjawisko· brak historycznego wykształcenia wielkich przedstawicieli filozofii nowożytnej, brak tradycji naukowej, nawiązującej do starożytności i do średniowiecznych mistrzów scholastyki.

Walka Hume'a i Kanta z metafizyką nie jest walką z metafizyką. Ani Kant, ani Hume nie wiedzieli, co to jest metafizyka; dzieła ich nie wskazują na to, że zaglądnęli kiedykolwiek do Arystotelesa. Z równym skutkiem mogli byli walczyć przeciwko teorii Darwina, która dopiero po nich powstała. Nie było to może ich winą; w filozofii nowożytnej zatraciło się gdzieś właściwe pojęcie metafizyki, i może z wyjątkiem neoscholastyków nikt dzisiaj nie zdaje sobie sprawy, jak należy pojmować tę królowę nauk" (s. 163).

W obchodzącej nas sprawie poznania Boga przez stosowanie zasady przyczynowości psychologizm był największym szkodnikiem. Zacieśnił stosowalność tej zasady do świata zjawiskowego, a nie do bytu w ogóle, przeoczając, że w tym świecie, wypełnionym zmiennością rzeczy i zjawisk, nie wszystko jest zmienne; są w nim bowiem stosunki konieczne, do których należy powszechny stosunek przyczynowy. Otóż psychologizm „badania w zakresie przyczynowości — pisze Łukasiewicz na str. 166 — prowadził w swój zwykły, psychologistyczny sposób. Więc pytał tylko, skąd się to pojęcie bierze, i szukał psychologicznej jego analizy oraz genezy; zastanawiał się dalej, skąd bierze się przekonanie o powszechnie panującej zasadzie przyczynowości, i źródło tego przekonania znajdował albo w pewnych faktach doświadczenia, jak Hume, albo w wrodzonych jakichś formach umysłu ludzkiego, jak Kant. Jakim jest jednak ów stosunek przyczynowy, jakie zawiera cechy, lub co oznacza zasada przyczynowości, te pytania zbywał tylko bardzo powierzchowną analizą".

Zdrowy rozsądek wie, że w elementarnych sprawach poznania, w sądach najprostszych, bezpośrednia oczywistość jest sprawdzianem prawdziwości i nie ma miejsca na subiektywne złudzenie,

bo możliwość tego złudzenia wyprowadzić się da tylko przez zabieg Kanta, odwracający to, co w naturze poznania jest nieodwracalne: najpierw przedmiot, potem podmiot. Może więc — jak mówi Garrigou Lagrange — mieć absolutną pewność, nie dbając o spory filozofów.

Na zakończenie nie można pominąć niekoherencji i niekonsekwencji, w jaką stanowisko ks. Marciszewskiego uwikłałoby światopogląd katolicki, gdyby słuszne było ryzyko i prawdopodobieństwo podstaw aktu. Światopogląd jest odpowiedzią na sens i cel ostateczny życia. „A ten jest żywot wieczny, aby wszyscy poznali ciebie, Boga prawdziwego, i któregoś posłał, Jezusa Chrystusa". Poznać jest środkiem dopiero, celem jest umiłowanie: tu na ziemi jako obowiązek, we wieczności jako szczęście. Co więcej, Kościół ma posłannictwo dawać świadectwo Prawdzie, nieść ludzkości absolutną pewność, którą sam posiada. Czy mógłby spełniać to posłannictwo, niosąc ryzyko i prawdopodobieństwo? Wiadomo, jak niemiłą rzeczą dla niekatolickich odłamów chrześcijaństwa jest ta pewność siebie w Kościele katolickim, że tylko on jest w posiadaniu pełni prawdy o Chrystusie; i że wszelkie ruchy ku zjednoczeniu chrześcijaństwa, pojmowane gdzie indziej jako uzgadnianie i wypośrodkowanie, dla Kościoła katolickiego przedstawiają się tylko w jedynej możliwej postaci: totalny powrót do nauki, którą on głosi.

Dla jednostki wyznającej światopogląd katolicki miłość Boga nade wszystko, takież ukochanie Zbawiciela, jest najgłębszym sensem, celem i zadaniem życia. Czy jest psychologicznie możliwe tak miłować kogoś, kto w ostatecznej wizji świata mógłby okazać się urojeniem? Stanowisko ks. Marciszewskiego z gruntu wywraca katolicki pogląd na sens życia: zamiast, mając prawdę o Bogu, dążyć do posiadania Boga przez miłość i pełnienie wiadomej z całą pewnością jego woli, całkowite zadanie życia sprowadza się do przebijania się przez gąszcz niepewności i ryzykowania, że robota wyjdzie w próżnię.

Najtragiczniejszą niekoherencją w światopoglądzie katolickim, który by włączał tezę ks. Marciszewskiego, jest pogarda i nieufność względem skuteczności tych wszystkich środków zdobycia pewności o Bogu — i to w sposób względnie łatwy — jakie dobroć Boga przewidziała w naturze człowieka i w działalności Zbawiciela. Kto głosi tylko prawdopodobieństwo i ryzyko, obwinia Boga o spartaczenie poznawczej przydatności rozumu do spełnienia ostatecznego swego przeznaczenia: być narzędziem do poznania Boga. Kto głosi ryzyko i prawdopodobieństwo, stawia pod pręgierzem obiektywną

wartość dowodową tych środków poznawczych, do których odwoływał się Chrystus „uczynkom moim wierzcie" i które dał po dzień dzisiejszy Kościołowi do uwierzytelniania się przed każdym pokoleniem metodą laboratoryjną i eksperymentalną w postaci cudów. Zjawisko wrzawy, różnej majsterki koło Prawdy u mniej zorientowanych bliźnich, nie może zamykać myśli katolickiej do wiecznego tkwienia w przedsionku i użerania się o pewność. Raz ją posiadłszy, mamy coś ważniejszego do roboty.

Ks. Jan Dorda TJ

ZBIGNIEW ŻAKIEWICZ

DOSTOJEWSKI NA TLE PRĄDÓW FILOZOFICZNYCH EPOKI

Już po napisaniu szkicu o twórczości Dostojewskiego [1], dotarł do mych rąk zbiór świetnych studiów z historii literatury i myśli rosyjskiej Andrzeja Walickiego [2]. Znajdująca się tam rozprawa o Dostojewskim [3] ze względu na dobre rozeznanie umysłowych prądów epoki i przekonywające powiązanie Dostojewskiego — myśliciela z myślą filozoficzną XIX stulecia, stanowi w polskiej rusycystyce poważne wydarzenie. Dlatego miast podjąć bezpośrednią dyskusję z niektórymi twierdzeniami zawartymi w artykule ks. Podziawy [4], pragnąłbym do ciekawego wielogłosu, jaki powstał na łamach „Znaku", dorzucić głos jednego z najwybitniejszych dziś w Polsce rusycystów.

Myślę, że będzie to również pożyteczne uzupełnienie do mego szkicu, który może był zbyt „literacki", aby nie wzbudzić szeregu nieporozumień lub zgoła błędnych interpretacji. Omawiam pracę Walickiego tym chętniej, że wobec nikłego nakładu książki i ściśle naukowego jej charakteru jest ona praktycznie nieznana szerszemu ogółowi czytelników dzieł autora *Zbrodni i kary*.

PROBLEM INDYWIDUALIZMU — KLUCZEM DO TWÓRCZOŚCI DOSTOJEWSKIEGO

Na wstępie Walicki zauważa, iż błędne jest mniemanie, jakoby Dostojewski był wielkim pisarzem, lecz słabym myślicielem. W isto-

---

1 Zbigniew Żakiewicz, *W świecie pozornej wolności*, „Znak" Nr 59 s. 619—627.

2 Andrzej Walicki, *Osobowość a historia (Studia z dziejów literatury i myśli rosyjskiej)*, PIW, W-wa 1959 r.

3 *Dostojewski a idea wolności*, s. 335—443.

4 Ks. Tomasz Podziawo, *Spór o Dostojewskiego* (Uwagi dyskusyjne), „Znak" Nr 66, s. 580—1610.

cie rzeczy Dostojewski-pisarz nie da się oddzielić od Dostojewskiego-filozofa. Wielkość jego myśli polega nie tylko na niezwykle ostrym postawieniu szeregu zagadnień, lecz, w pewnej mierze na danych przezeń rozwiązaniach, przy czym tworzony przez niego „system" nie jest statyczny, lecz dynamiczny. Idee w twórczości Dostojewskiego walczą ze sobą, odpychają się i przyciągają, przechodzą w swe przeciwieństwa, uzyskując zaś ostateczny wyraz — ulegają przezwyciężeniu jako „momenty" w nieustającym rozwoju myśli. Myśl Dostojewskiego krążyła wokół problemu indywiduum, jego stosunku do świata, historii i społeczeństwa. Dlatego kluczem do zrozumienia poszukiwań ideowych Dostojewskiego jest ogromne zagadnienie narodzin indywidualizmu i wiążącego się z tym zagadnienia wolności.

Geneza historyczna indywidualizmu (jako zjawiska społecznego) jest ściśle związana z rozwojem gospodarki kapitalistycznej — zrywającej nici tradycji, przecinającej więzi społeczne o charakterze religijnym, patriarchalnym, obyczajowym. Dostojewski dostrzegał tę właściwość nowej formacji, jednak przenosił on ją na płaszczyznę metafizyczną. Kapitalizm jest dlań ostateczną konsekwencją upadku człowieka. Dlatego punktem wyjścia staje się dla Dostojewskiego zagadnienie człowieka i Boga: pisarz próbuje uchwycić metafizyczny sens historii, metafizyczną istotę głębokich zmian w psychice ludzkiej. Wielkie powieści Dostojewskiego to swego rodzaju „fenomenologia ducha", dramatyczne dzieje indywidualnej samowiedzy oderwanej od „bytu bezpośredniego", stojącej przed trudnym problemem odnalezienia utraconej ideowej spójni, reintegracji w rzeczywistość. Przy czym interesują pisarza postawy skrajne, ostateczne konsekwencje rozwoju idei.

DIALEKTYKA SAMOWOLI

W odróżnieniu od Balzaka Dostojewski nie zadowala się jedynie artystycznym ujęciem problemu indywidualizmu. Tworzy on całą filozofię, ale pozwala jej (tj. filozofii indywidualizmu) mówić pełnym głosem.

U podstaw tej filozofii leży antynomia Boga-Człowieka i Człowieka-Boga. Droga indywidualistycznej samowoli to droga wyrzeczenia się Boga-Człowieka i ubóstwienie istoty ludzkiej. Walicki uważa, że genezy filozoficznej problematyki dzieł Dostojewskiego należy szukać w atmosferze filozofii niemieckiej lat czterdziestych XIX wieku, z którą to problematyką zetknął się autor *Biesów* w kółku Pietraszewskiego. Walicki roztrząsa tę filozofię udowadniając, iż od kilkunastu lat konsekwentnie dążyła ona do Feuer-

bachowskiego „ubóstwienia człowieka". Analizując zaś twórczość Dostojewskiego Walicki odnajduje w niej podstawowe twierdzenie Feuerbacha, a nawet całe Feuerbachowskie sformułowania.

Feuerbachowska idea „Człowieka-Boga" była tylko punktem wyjścia do genialnie rozwiniętej przez Dostojewskiego dialektyki samowoli. Dialektyka ta, wychodząc z feuerbachizmu, radykalnie go przezwycięża, antycypuje idee nietzscheańskie. Dostojewski uważa, iż wynikiem fałszywie pojętej wolności Człowieka-Boga jest samobójstwo, zabójstwo, tyrania. W ramach tej triady układają się losy bohaterów jego książek.

Samobójca Kiryłłow (*Biesy*) uważa, iż jeśli Bóg istnieje, to indywiduum jest mu podporządkowane, w przeciwnym zaś razie człowiek jest panem pełnej swobody. Najwyższym wyrazem wolności jest dobrowolne samobójstwo, którym człowiek ma zamanifestować swą władzę nad śmiercią i równocześnie swą „boskość". Kiryłłow zabija się. Człowiek-Bóg powtarza czyn Boga-Człowieka. Z tym, że wyzwala ludzkość nie od grzechu pierworodnego, ale od Boga. W istocie zaś osiąga tylko własne unicestwienie. Śmierć jego wykorzystują mali ludzie do swych podłych celów. Oto wynik pierwszego wielkiego eksperymentu na drodze samowoli.

Obok samobójstwa jednym z głównych tematów obsesyjnych Dostojewskiego jest zbrodnia. Również i ten problem jest dla niego problemem nie psychologicznym, lecz filozoficznym. Raskolnikow uważa, iż jeśli nie istnieją nadprzyrodzone sankcje moralności, to jedyną sankcją ludzkich czynów jest sam człowiek. Ciekawe, że podobnie jak zagadnienie samobójstwa, tak i zabójstwo było już w czternastych latach rozpatrywane z punktu widzenia indywidualizmu[6]. Dlatego słusznie zauważa Walicki, że teoria Raskolnikowa nie da się w pełni wytłumaczyć „przeczuciem" nowych zjawisk w życiu społecznym, które pojawić się miały wraz z imperializmem; korzenie jej sięgają do narodzin anarchizmu, do buntu przeciwko teizmowi.

Eksperyment Raskolnikowa kończy się jego sromotną klęską. Z tych dwóch eksperymentów wynika, iż jednostka wyobcowana z obiektywnego świata i przeciwstawiająca się mu, dojść może tylko do samounicestwienia. A zatem istnieć może tylko wtedy, kiedy zakotwiczona jest w czymś ponadindywidualnym — w Bogu.

[5] Samobójstwo: Jacobi upatrywał podstawową różnicę między człowiekiem a zwierzęciem w tym, że tylko człowiek może swobodnie wybierać między życiem a śmiercią. Hegel zaś pisał: „Władam tymi członkami, tym życiem dlatego tylko, że chcę, zwierzę nie może się okaleczyć lub zabić, człowiek natomiast może". W książce Stirnera „Jedyny i jego własność" są zawarte wszystkie myśli, z których składa się teoria Raskolnikowa.

Raskolnikow pragnął wolności, zaś wolność zdobyta na drodze samowoli rodzi tyranię. U Dostojewskiego istnieją pewne istotne związki między tyranią a rozpustą; lubieżnością a okrucieństwem. Rozpusta jest, wedle Dostojewskiego, przejawem samowoli, oznacza bowiem subiektywistyczne strganie więzów między „ja" i „nie-ja". Przy czym rozpustnik myśli tylko o sobie, jego „ja" jest zamknięte, niedostępne miłości, dąży jedynie do owładnięcia, podporządkowania sobie przedmiotu. Stąd między miłością i lubieżnością jest taka różnica, jak między wolnością i samowolą. Miłość „samowolnych" bohaterów Dostojewskiego staje się w istocie lubieżnością. Jest to lubieżność panowania bądź lubieżność uległości; o tym, kto jest górą, decyduje siła. Najwyższą sublimacją tak pojętej „lubieżności" jest upojenie się samym faktem sprawowania władzy, a kresem tych dążeń jest zbudowanie społeczeństwa opartego na całkowitej uległości i bezgranicznej samowoli władców.

Próbę zrealizowania tak pojętej władzy podjęły się „biesy". Teoretykiem ich został Szygalow. Przy czym sam Szygalow to nie „lubieżnik" ale „cyzelator i głupiec, jak każdy filantrop", to abstrakcyjny teoretyk i reglamentator przyszłego szczęścia ludzkości. Dlatego popiera go Wierchowieński, który jest w istocie „małym biesem", głęboko przeżartym trucizną wyuzdanego, „lubieżnego" indywidualizmu, to człowiek który wie, że panem może być wtedy, gdy resztę społeczeństwa przekształci w niewolników. Szygalowszczyzna to półnauka potrzebna do wytrzebienia wszelkiego prawdziwego życia intelektualnego. Oto zatem rezultat dialektyki samowoli: wypaczona przez nią idea wolności przechodzi w swe totalne przeciwieństwo.

Szygalowszczyzna nie jest najpełniejszą, ani najwszechstronniejszą wizją przyszłego społeczeństwa totalitarnego. W *Legendzie o Wielkim Inkwizytorze* walczyć Dostojewski będzie z prześladującą go wizją, interpretując ją zarazem od najlepszej strony, nie pozbawiając jej żadnej z racji mogących przemówić na jej korzyść.

Walicki całą problematykę „Buntu" Iwana Karamazowa rozpatruje na płaszczyźnie XIX-wiecznej historiozofii. Spór Iwana i Aloszy jest tylko pozornie sporem teologicznym. W istocie chodzi tu o zagadnienie, czy rozumność procesu historycznego może być uznana za wystarczającą sankcję ludzkiego cierpienia. Jest to polemika z *Filozofią dziejów* Hegla (Dostojewski zamierzał ją tłumaczyć), który udawadniał, że nie ma zgodności między rozumem świata a ideałami indywidualnymi. *Legenda* jest kontynuacją tego sporu, przy czym Dostojewski nie zdołał w sposób sugestywny

i przekonywujący obalić logiki Wielkiego Inkwizytora, chociaż moralnym zwycięzcą pozostaje tu Chrystus.

Ciekawe są spekulacje Walickiego na temat genezy *Legendy*, gdzie stara się on dociec dlaczego Dostojewski zarówno na katolicyzm jak i na socjalizm patrzył przez pryzmat przerażającej go wizji przyszłego totalnego „papiestwa"? Otóż, po pierwsze, utożsamienia katolicyzmu z socjalizmem mają głębokie korzenie w kulturze europejskiej. Kształtowanie się współczesnych narodów i postępująca naprzód atomizacja społeczna wywoływała marzenia o nowej jedności i uniwersalności. Saint-Simon modeluje mającą nadejść „epokę organiczną" w znacznej mierze na średniowiecznym katolicyzmie. Wyrażenie „papizm saint-simoniczny" staje się obiegowe w publicystyce epoki. Podobnie Lamennais, Buchez, Królikowski byli myślicielami, w których światopoglądzie doktryny „socjalizm" i „katolicyzm" nie były czymś sprzecznym, lecz pokrewnym. Wykorzystywali oni w całej pełni antyindywidualistyczną, organicystyczną ideologię katolicyzmu. Po drugie: koncepcja pokrewieństwa katolicyzmu i socjalizmu była również zakorzeniona w dziejach myśli rosyjskiej, i to właśnie w tym nurcie, który zaważył na poglądach Dostojewskiego. Słowianofile katolicyzm pojmowali swoiście. Według nich idea chrześcijańska uległa w katolicyzmie głębokiemu wypaczeniu — zatriumfował nad nią duch starożytnego Rzymu. Zaś cechą Rzymu według słowianofilów była surowa logiczność, abstrakcyjny racjonalizm. Natomiast więź społeczna — dowodzili oni — nie może być budowana w oparciu wyłącznie o jednostkowy, abstrakcyjny rozsądek. Imperium rzymskie nie stanowiło więc jedności organicznej, było jednością mechaniczną, opartą na przemocy (z przemocy zrodziły się wedle słowianofilów wszystkie państwa Europy Zachodniej). Gdy państwo rzymskie zapragnęło stać się chrześcijańskim — twierdził Iwan Karamazow, powtarzając myśli Kirejewskiego — to stało się to nieuchronnie dlatego, iż wchłonęło w siebie Kościół, samo pozostając pod wieloma względami w dalszym ciągu państwem pogańskim. Dlatego katolicyzm jako spadkobierca ducha rzymskiego stał się narzędziem mechanicznej integracji społecznej. Ponieważ mechaniczna integracja musi w końcu ulec rozsadzeniu, więc po upadku imperium rzymskiego również katolicka „idea jednocząca" musiała pęknąć. Zastąpiła ją idea socjalizmu, idea nowej mechanicznej integracji, pozostająca w takim stosunku do idei katolickiej, jak ta ostatnia do idei rzymskiej. Słowianofile uważali socjalizm za ostatnie słowo upadającej w ich przekonaniu cywilizacji zachodnioeuropejskiej — był więc on kontynuacją katolicyzmu, pośrednio zaś cesarstwa rzymskiego. Katolicyzm i socjalizm wypływały, wedle słowiano-

filów, z tego samego źródła co wyuzdany indywidualizm — z „odpadnięcia” jednostkowego „ja” od tajemniczego ponadindywidualnego ducha kształtującego dzieje (który to „duch” naskutek bizantyjskiej tradycji prawosławia miał zachować się jedynie w Rosji). A więc — kończy Walicki — myśl o wewnętrznym pokrewieństwie i genetycznej łączności socjalizmu i katolicyzmu jest logicznym rezultatem całej historiozofii słowianofilskiej.

UTOPIA DOSTOJEWSKIEGO

Źródło samowoli upatrywał Dostojewski w utracie wiary w Boga. Zachodzi jednak wątpliwość, czy i w jakim sensie wierzył sam Dostojewski? Według Walickiego Bóg dla Dostojewskiego był jedynie swego rodzaju „Postulatem rozumu praktycznego” (używając terminologii kantowskiej). Dla Kanta zaś gwarancją istnienia Boga była moralność „przede wszystkim tych prostych ludzi, którzy spełniając swój obowiązek, sami nigdy w życiu nie próbowali uczynić swego postępowania przedmiotem teoretycznych rozważań” (patrz nauki starca Zosymy). W ten sposób Kant zapoczątkował rozwiniętą w późniejszej filozofii, zwłaszcza romantycznej, apoteozę prostego człowieka, wewnętrznie jednolitego, nie oddającego się teoretycznym refleksjom. Rozwiązanie, które proponował Dostojewski w walce z „dialektyką samowoli”, mieści się właśnie w powyższej apoteozie. Rozpaczliwy wysiłek Dostojewskiego, by wierzyć w Boga, był konsekwencją wiary w patriarchalny lud rosyjski. Dostojewski, patrząc na lud przez pryzmat poglądów słowianofilskich, widział w nim trwałość, jednolitość ideałów moralnych i wieścił, iż Rosja odrodzona przez lud spełni przeznaczoną jej rolę mesjaniczną w stosunku do całego świata.

Oderwanie od ludu, leżące u źródeł indywidualistycznej samowoli, powoduje wewnętrzne rozdwojenie, wyobcowanie jednostki. Ateizm jest więc wedle Dostojewskiego, funkcją kosmopolityzmu — utratę wiary w Boga powoduje oderwanie się od ludu, od narodu „Bogonośćy”. Apoteoza ludu łączy się jeszcze z tym, iż klęską współczesnego człowieka była dla Dostojewskiego — refleksja. Indywidualistyczna refleksja, dając samowiedzę, sprowadza kosmiczną samotność, wyobcowuje z życia przyrody i ludu. A więc w utopii Dostojewskiego spotykamy niemal wszystkie charakterystyczne antynomie myśli romantycznej: rozdwojenie i jednolitość, jednostka przeżarta refleksją i lud; nawet przeciwstawienie płci interpretowane w duchu „kultu kobiecości”, jako pierwiastka bliższego ziemi, przyrodzie i ludziom.

W apoteozie ludu wielką rolę odegrało prawosławie. Dostojewski w idealizacji prawosławia nawiązywał bezpośrednio do poglądów „starszych słowianofilów", przede wszystkim do poglądów Chomiakowa. Zgodnie z całkowicie przyjętą przez Dostojewskiego koncepcją Chomiakowa — katolicyzm był dlań jednością bez wolności, protestantyzm wolnością bez jedności, zaś prawosławie harmonijnym połączeniem wolności z jednością. Prawosławie w interpretacji Chomiakowa było zatem ucieleśnieniem ideału poszukiwanego przez Dostojewskiego, piętnującego zarówno mechaniczną, totalitarną jedność, jak „indywidualistyczną" wolność, zarówno „katolicki" socjalizm francuski, jak wywodzącą się z filozofii niemieckiej (a więc pośrednio z protestantyzmu) ideę Człowieka-Boga. O olbrzymim znaczeniu, jakie przydawał Dostojewski prawosławiu, zadecydował również fakt, iż u podstaw historiozofii słowianofilskiej (a także Dostojewskiego) leży twierdzenie, że o charakterze każdej kultury i cywilizacji decyduje panująca w niej religia.

Powrót do ludu nie był dla Dostojewskiego równoznaczny z powrotem do prymitywu. W przeciwieństwie do Tołstoja Dostojewski głęboko odczuwał i wielokrotnie podkreślał swą przynależność do Europy, którą uważał za drugą ojczyznę wszystkich Rosjan. Przyszłe połączenie inteligencji z ludem interpretował nie jako akt ze strony tylko inteligencji, lecz również jako podniesienie ludu do inteligencji. Na gruncie tego żądania zamierzał on pogodzić dwa antagonistyczne obozy myśli rosyjskiej: słowianofilów i okcydentalistów. Niestety, teoria jego dawała się interpretować w sposób krańcowo różny, czego dowiodły późniejsze dzieje myśli rosyjskiej.

Zbigniew Żakiewicz

Ks. TOMASZ PODZIAWO MIC

CZY DOSTOJEWSKI BYŁ FILOZOFEM?

W szkicu p. Andrzeja Walickiego pt. „Dostojewski a idea wolności" [1] mimo wysokich kwalifikacji i imponującej erudycji autora (a może właśnie z ich powodu), niemile uderzają czytelnika dość prymitywne błędy, na które nie wiadomo dlaczego nikt dotychczas nie zareagował, chociaż szkic ten był już raz opublikowany w „Slavia Orientalis" (rocznik VII, nr 5, 1958). Trzeba przyznać, że praca ta przynosi tak wiele nowych wiadomości o Dostojewskim i zawiera tak bogaty materiał historyczno-literacki, iż autorowi nie tyle wybaczono wadliwą i naciąganą syntezę, co, być może, wcale jej nie zauważono. A przecież taka np. rzecz, jak nazywanie Dostojewskiego filozofem, dla każdego szanującego siebie filozofa, jakich zapewne mamy sporo wśród krytyków i komentatorów Dostojewskiego w Polsce, jest wołającą o pomstę herezją.

W tej notatce chciałbym zająć się tylko jednym wyżej wspomnianym błędem. A. Walicki przypisuje Dostojewskiemu świadome posługiwanie się dialektyczną metodą Hegla. Nie będę przytaczał tu jego dowodów, gdyż nie uwzględnił on wcale dowodów przeciwnych, a przede wszystkim wyznań samego Dostojewskiego. Walicki uległ tu, jak się zdaje, jedynie wpływowi tych krytyków i komentatorów Dostojewskiego, którzy nie uznają obiektywizmu w nauce. Stąd ich na pozór pracowicie i starannie podbudowane krytyki mają na celu nie ujawnienie prawdy historycznej, lecz jedynie ugruntowanie jakiegoś dogmatu. Takim dogmatem jest dla nich np. twierdzenie, że dialektyka heglowska, zwłaszcza odwrócona, jest jedyną prawdziwą filozofią. Stąd węszą oni tę dialektykę wszędzie, gdzie tylko podejrzewają obecność jakiejkolwiek głęb-

[1] Szkic zamieszczony w tomie: *Osobowość a historia (Studia z dziejów literatury i myśli rosyjskiej)*, PIW, Warszawa 1959.

szej myśli. Przykłady pociągają. Więc też i p. Walickiemu wydało się, że zrobił nie lada odkrycie, kiedy zobaczył dialektyczną walkę sprzeczności w wewnętrznym rozdwojeniu i rozdarciu świadomości Dostojewskiego. Natychmiast uczynił on z tej hipotezy ideę przewodnią swych dociekań, która miała mu dopomóc do zrozumienia ostatecznego i bez reszty Dostojewskiego.

Z początku rzeczywiście wszystko szło gładko. Wiadomo bowiem, że świadomość Dostojewskiego jak kuliste zwierciadło odbijała całą otaczającą go rzeczywistość, swoiście tylko ją zniekształcając. A ponieważ myśl rosyjska rozwijała się dialektycznie albo, mówiąc poprawniej, jej rozwój można było tłumaczyć dialektycznie, nic więc dziwnego, że i odbicie tego procesu w świadomości Dostojewskiego daje się tłumaczyć dialektycznie. Pozornie dialektyk ta staje się w duszy Dostojewskiego jeszcze wyraźniejsza dzięki jego żywiołowej reakcji na idee, ścierające się w śmiertelnym pojedynku w sferach kulturalnych rosyjskich. Zachodzi tu jednak oryginalne zjawisko, które jest najlepszym dowodem całkowitej niezdolności Dostojewskiego do filozofii.

Najistotniejszą cechą umysłu filozoficznego jest zdolność do jasnego rozróżniania wszelkich odcieni myśli (*distinctio*). Otóż Dostojewski był pozbawiony tej zdolności. Tym się tłumaczy, że nie potrafił on dokonać wyraźnego wyboru między ścierającymi się prądami, bo w każdym coś go pociągało i coś odpychało. Dlatego najprawdziwszy wydaje się wniosek, że oba gusty i obie sprzeczności (np. Bóg i świat w jego gnostyckim ujęciu) są w nim jednakowo żywe, że zgodziłby się on raczej przyjąć największe cierpienie, niż ograniczyć swą duszę w tym lub innym kierunku, co dla niego znaczyło zawsze: „wyrzec się siebie samego". Brakuje Dostojewskiemu właśnie syntezy, której z takim uporem doszukuje się u niego p. Walicki, ma się rozumieć — bezskutecznie. Zbyt dobrze zna on Dostojewskiego, żeby się mylić, i jest zbyt uczciwy, żeby go fałszować. Kręci się więc i obraca, jak przysłowiowa wiewiórka rosyjska w kole, w nierozwiązalnych sprzecznościach samego Dostojewskiego. A to wskazuje, że i sam p. Walicki nie jest mocny w filozofii.

Zresztą dał tego inny jeszcze dowód, negując tak beztrosko ogólnie przyjętą przez tylu poważnych krytyków Dostojewskiego tezę: „Dostojewski — podobnie jak Tołstoj — to wielki pisarz, lecz słaby myśliciel". Mało tego, oświadcza on wcale niedwuznacznie, że „Dostojewski to — w pełnym tego słowa znaczeniu — filozof-dialektyk". Co prawda, nie jest to wyłączne twierdzenie p. Walickiego. Między innymi to samo twierdził Bierdiajew. Lecz Bierdiajew jest w danym wypadku wyraźnym mistyfikatorem i terminu „filozof" używa dość

wieloznacznie. Również inni wielbiciele Dostojewskiego obdarzają go tytułem filozofa nie bezstronnie, czego o p. Walickim na szczęście nie można powiedzieć. Można mu jedynie zarzucić, że zabierając głos w sprawie filozofii, nie spełnił obowiązku, na którym opiera się jego prawo nieznania filozofii. Na str. 440 powtarza on z naciskiem to, całym jego szkicem tak świetnie obalone, twierdzenie: „Dostojewski jest, naszym zdaniem, wybitnym filozofem." I tuż zaraz, w bezpośrednim wyjaśnieniu zbija to, nie wiadomo *cui bono* przez siebie sformułowane i powtarzane twierdzenie: „lecz jego filozofia nie jest zawarta w wypowiedziach jego bohaterów, ani tym bardziej w jego publicystyce. Filozofię jego trzeba w pewnej mierze zrekonstruować".

Idąc dalej autor stawia czytelnika przed takim oto „enigmatycznym" pytaniem: „Ale też kto bardziej zasługuje na miano filozofa: autor *Zbrodni i kary* czy autor *Dziennika pisarza*? Odpowiedź chyba nie może nasuwać wątpliwości".

Zgodnie z zasadami logiki możliwa jest tylko jedna odpowiedź na to pytanie: skoro autor *Zbrodni i kary* i autor *Dziennika pisarza* jest jedną i tą samą osobą, o której p. Walicki orzekł wyraźnie, że jej filozofia nie zawiera się ani w wypowiedziach jej bohaterów, ani w jej publicystyce, przeto ani jeden, ani drugi nie zasługuje na miano filozofa. Lecz czy autor byłby zadowolony z takiej odpowiedzi?

Ks. Tomasz Podziawo MIC

THOMAS MERTON

NIKT NIE JEST SAMOTNĄ WYSPĄ

IX.
MIARA MIŁOŚCI

W ekonomii miłości Bożej posiadamy tylko tyle, ile dajemy. Ale jesteśmy wezwani, aby dawać wszystko, co mamy i więcej jeszcze: wszystko czym jesteśmy. Miara miłości jest więc teoretycznie nieograniczona. Im więcej pragniemy dać siebie w miłości, tym więcej miłości będziemy mieli do ofiarowania. A im więcej dajemy, tym bardziej rzeczywiste staje się nasze istnienie. Gdyż Bóg obdarza nas bogactwem istnienia proporcjonalnie do miary dawania, która nam została przeznaczona.

Miłość jest życiem i bogactwem Jego Królestwa. Największymi są w tym Królestwie najmniejsi — to znaczy ci, którzy nie zatrzymali nic dla siebie zachowując sobie jedynie pragnienie dawania.

Ten, co stara się zachować dla siebie to, czym jest, i to, co posiada, zakopuje swój talent. Gdy Pan przyjdzie sądzić, przekona się, że ten sługa nie ma nic więcej, niż miał na początku. Ale jeśli chodzi o tych, co się umniejszyli oddając wszystko, co posiadali, to okaże się, że właśnie oni są czymś więcej niż poprzednio. A temu, kto ma najwięcej, będzie dodane i to, co sługa niepożyteczny zachował dla siebie.

„I rzekł do otoczenia: Zabierzcie od niego minę i dajcie temu, który ma dziesięć min. I rzekli mu: Panie, ma przecież dziesięć min. A powiadam wam, że każdemu, kto ma, będzie dane i obfitować będzie, a kto nie ma, i to, co ma, będzie od niego odjęte" (Łk 19; 24—26).

2. Jeśli kocham mego brata miłością doskonałą, pragnę go widzieć wolnym od wszelkiej miłości poza miłością Boga. Ze wszystkich rodzajów miłości, jedynie chrześcijańska miłość bliźniego nie jest chciwa posiadania, ponieważ ona jedna nie chce też być posiadana. Miłość bliźniego szuka największego dobra dla kochanej osoby; a nie masz większego dobra nad samą miłość. Wszystkie inne dobra są w niej zawarte. Chrześcijańska miłość niczego się

nie obawia; dała wszystko co miała i nie pozostało jej nic do stracenia. Przynosi prawdziwy pokój, gdyż jest w zupełnej harmonii z wszystkim, co jest dobre, a nie lęka się zła.

Jedynie chrześcijańska miłość jest zupełnie wolna, robiąc zawsze to, co jej się podoba, ponieważ chce tylko kochać i nikt jej w tym nie może przeszkodzić. Bez miłości wiedza staje się bezowocna. Tylko miłość może nas nauczyć wnikać w ukryte dobro rzeczy, które znamy. Wiedza bez miłości nigdy nie przeniknie najgłębszych sekretów istnienia. I tylko miłość może poznać Boga takim, jakim jest, bo Bóg jest miłością.

Miłości niedoskonałej nie obcy jest lęk: boi się własnej niedoskonałości. Nie jest też jeszcze całkowicie wolna, gdyż pozostaje coś, czego nie może zrobić. Nie ma w pełni pokoju, bo jeszcze się zupełnie nie oddała. Pozostaje w mroku, gdyż skoro nie powierzyła się bez reszty Bogu, jeszcze Go doskonale nie poznała. Odnajduje Go więc jeszcze niepewnie w znanych sobie istotach i rzeczach.

Żaden własny wysiłek nie zdoła uczynić naszej miłości doskonałą: pokój, pewność, wolność i brak wszelkiego lęku czystej miłości są darami Boga. Miłość, która nie osiągnęła jeszcze doskonałości, musi się jej uczyć czekając na Jego hojność i znosząc własną niedostateczność, dopóki nie nadejdzie pora na zupełne oddanie się. Nie możemy dawać, o ile nie znajdzie się ktoś, kto przyjmie to, co ofiarujemy. Dar naszej miłości nie będzie doskonały, dopóki Bóg nie będzie chciał go przyjąć. I nieraz każe nam czekać, ażebyśmy, udzielając się częściowo po wiele razy i w różny sposób, mieli w końcu więcej do całkowitego oddania.

3. Zazwyczaj mamy skłonność do utożsamiania się z tymi, których kochamy. Staramy się wejść w ich dusze i stać się tym, czym są oni, myśleć jak oni myślą, czuć jak oni czują i doświadczać tego, czego oni doznają.

Ale nie ma prawdziwego zbliżenia między duszami nie mającymi poszanowania dla samotności drugiego człowieka. Nie mogę być złączony w miłości z kimś, którego istotną osobowość moje uczucie chciałoby przyćmić, zniszczyć i wchłonąć. Nie mogę też obudzić prawdziwej miłości w osobie, od której moja miłość żąda zupełnego zatracenia się w tym uczuciu do mnie.

Jeżeli poznaliśmy Boga, nasze utożsamienie się z tymi, których kochamy, będzie się wzorować na naszym zjednoczeniu z Nim i będzie mu poddane. Wtedy miłość zacznie od uznania swoich ograniczeń i będzie wznosić się aż do uświadomienia sobie swej wielkości. Bo sami w sobie pozostaniemy zawsze dalecy jedni od drugich, ale w Bogu możemy zjednoczyć się z tymi, których kochamy.

Nie możemy ich jednak odnaleźć w Bogu, dopóki najpierw nie odnajdziemy w Nim siebie. Dlatego musimy starać się nie zagubić się sami szukając ich na zewnątrz Niego. Gdyż miłości nie można znaleźć w pustce rozpostartej pomiędzy naszym istnieniem a istnieniem tego, którego kochamy. Pewna iluzja zjednoczenia wytwarza się pomiędzy nami, kiedy nasze myśli, słowa lub uczucia wyprowadzają nas z własnego „ja" zawieszając nas na chwilę ponad tą pustką. Ale gdy ta chwila przemija, musimy wracać w siebie albo wpadać w pustkę. Nie ma prawdziwej miłości poza miłością w Bogu, Który jest źródłem naszej istoty, jak również istoty tych, których kochamy.

4. Chrześcijańska miłość bliźniego jest miłością umacniającą tych, których kochamy, w ich własnym istnieniu, w ich nienaruszalnej osobowości, w ich kontemplacji Boga i w ich swobodnej miłości dla wszystkiego, co w Nim istnieje.

Taka miłość prowadzi do Boga, bo od Niego pochodzi. Prowadzi też do tak bliskiego i poufnego zjednoczenia dusz, jakim jest ich zjednoczenie z Bogiem. Im bliżsi jesteśmy Boga, tym bliżsi jesteśmy tym, którzy są z Nim złączeni. Możemy dojść do zrozumienia innych jedynie kochając Tego, który rozumie ich od samych głębin ich własnej istoty. Inaczej znamy ich tylko z przypuszczeń kształtujących się w zwierciadle naszej własnej duszy.

Jeżeli się gniewamy, sądzimy, że i oni zawsze są zagniewani. Kiedy się boimy, uważamy ich na przemian albo za tchórzów, albo za okrutników. Jeśli jesteśmy cieleśni, będzie nam dogodnie znaleźć własną zmysłowość odzwierciedloną w każdej istocie, do której czujemy pociąg. I prawdą jest, że instynkt pokrewieństwa natur może odkryć w drugiej osobie to, czego ona sama jeszcze sobie nie uświadomiła. W ten sposób możemy przyciągać do siebie innych i wydobywać z nich zło siłą naszych własnych namiętności. Ale czyniąc tak nie dochodzimy do poznania ich takimi, jacy są w rzeczywistości — zniekształcamy ich raczej w tym celu, aby móc widzieć ich takimi, jacy nie są. Postępowaniem takim zniekształcamy jednak jeszcze bardziej nasze dusze.

Bóg poznaje nas od wewnątrz — nie jako bliskie czy obce obiekty — On widzi nas takich, jacy naprawdę jesteśmy. Jego wiedza o nas jest czystym światłem, którego nasze samopoznanie jest tylko przyćmionym odbiciem. On nas zna w Sobie — nie jak obrazy czegoś, co jest poza Nim — ale jako „nas samych", w których On sam się wyraża. On sam odnajduje się w nas w sposób bardziej doskonały, niż my odnajdujemy się w sobie.

On jeden posiada też sekret takiej miłości, którą możemy kochać bliźnich, nie tylko tak jak siebie kochamy, ale tak jak On ich kocha. Jej początkiem musi być wola pozwalania tym, których kochamy, na pozostanie całkowicie sobą, postanowienie nie naginania ich osobowości do naszych o nich wyobrażeń. Jeśli w miłości do nich nie kochamy tego, czym są, ale tylko ich potencjalne podobieństwo do nas, to właściwie nie kochamy ich wcale — widzimy i miłujemy w nich jedynie własne odbicie. Czy to może być bratnią, chrześcijańską miłością?

5. Nie każ mi kochać bliźniego w imię jakiejś abstrakcji: „społeczeństwa", „rasy ludzkiej" czy też „ogólnego dobra". Nie mów mi, że powinienem go kochać dlatego, że obaj jesteśmy „gromadnie żyjącymi zwierzętami". Te sprawy stoją o tyle poniżej dobra, które jest w nas, że nie są godne, by podawać je jako motywy ludzkiej miłości. Mógłbyś równie dobrze kazać mi kochać moją matkę dlatego, że mówi po angielsku.

Może potrzebujemy abstrakcji, ażeby z r o z u m i e ć nasze wzajemne stosunki. Ale mogę rozumieć zasady etyki i przy tym nienawidzić innych ludzi. Jeżeli ich nie kocham, nie odkryję nigdy, co znaczy „ogólne dobro". Miłość sama w sobie jest „dobrem ogólnym".

Jest wielu ludzi, którzy wyrzekają się własnych korzyści dla „społeczeństwa", ale nie znoszą wszystkich osób, z którymi przychodzi im żyć. Jak długo patrzymy na innych ludzi jako na przeszkody do własnego szczęścia, jesteśmy wrogami społeczeństwa i mamy tylko bardzo mały udział w dobru ogólnym.

6. Mamy obowiązek kochać się wzajemnie. Nie jest naszym ścisłym obowiązkiem wzajemnie się „lubić". Miłość kieruje wolą — „sympatia" jest sprawą wrażliwości i uczuć. Niemniej, jeżeli rzeczywiście kochamy bliźnich, nie będzie nam zbyt trudno także ich lubić.

Jeśli czekamy, by ludzie stali się przyjemni i sympatyczni, zanim ich pokochamy — to nigdy nie zaczniemy ich kochać. Jeśli się zadowolimy dawaniem im zimnej, nieosobistej „miłości" wypływającej jedynie z obowiązku, to w ogóle nie podejmiemy trudu zrozumienia ich i wyrobienia w sobie sympatii dla nich. A w takim razie nie będziemy ich rzeczywiście kochać, gdyż prawdziwa miłość polega nie tylko na skutecznej woli zewnętrznego czynienia dobrze innym, ale także na woli odkrycia w nich jakiegoś dobra, które mogłoby znaleźć oddźwięk w nas samych.

7. Są ludzie, którzy nigdy nie objawiają zawartego w nich dobra, dopóki my im coś z naszego nie udzielimy — to znaczy nie damy im coś z tej miłości, jaka jest w nas.

Jesteśmy do tego stopnia dziećmi Bożymi, że kochając innych możemy — niejako wbrew ich woli — uczynić ich dobrymi i godnymi miłości. Mamy być doskonali „jako i Ojciec nasz niebieski doskonały jest" (Mt 5; 48). To znaczy, że nie mamy upatrywać w innych zła, ale dawać im coś z naszego własnego dobra, ażeby wywołać dobro, które On w nich włożył.

Chrześcijanin nie hamuje swego pragnienia zemsty jedynie w tym celu, żeby samemu być dobrym, ale także po to, aby jego wróg był nim również. Miłość zna swoje własne szczęście i pragnie widzieć je udziałem wszystkich.

Aby stać się doskonałą, miłość bliźniego potrzebuje kogoś równego sobie. Nie zadowala się kochaniem braci jako istot niższych od siebie, ale podnosi ich do własnego poziomu. Nie ma bowiem dla niej spoczynku, dopóki nie może dzielić wszystkiego z tym, którego kocha. Nie znajdzie więc nasycenia jedynie we własnej doskonałości — pożąda doskonałości wszystkich.

8. Jest pewna różnica pomiędzy kochaniem ludzi w Bogu a kochaniem Boga w ludziach. Obie miłości są tym samym — są miłością chrześcijańską, która za przedmiot ma Boga i która, każdym z tych aktów, bezpośrednio Go dosięga.

A jednak istnieje tu znamienna różnica akcentu, różnica „ogniska", która obu tym aktom nadaje odmienny charakter.

Życie, którym kochamy Boga w ludziach jest z konieczności życiem czynnym. Prowadząc życie kontemplacyjne kocha się ludzi w Bogu.

Kochając Boga w ludziach próbujemy odszukać Go kolejno w różnych osobach. Gdy kochamy ludzi w Bogu, nie szukamy ich. Znajdujemy ich, nie szukając, w Tym, Którego znaleźliśmy. Pierwszy rodzaj miłości jest aktywny i niespokojny. Należy więcej do czasu i przestrzeni niż ten drugi, który ma już udział w niezmiennym pokoju wieczności.

Każda miłość wzrasta w ten sam sposób: wzmagając swą intensywność. Kochanie Boga w ludziach rozprzestrzenia się jednak we wszystkich kierunkach, aby znajdować wciąż nową glebę dla swych korzeni. Kochanie ludzi w Bogu rośnie jedynie w głąb: pogrąża się coraz głębiej i głębiej w Boga i tym samym poszerza swoje zdolności kochania ludzi.

Gdy kochamy Boga w bliźnich, nasza miłość dąży do tego, żeby Jego życie wzrosło w nich i otacza ten wzrost pilnym staraniem.

Miłość rozwija się coraz bardziej w naszych duszach, w miarę jak czuwamy nad jej dojrzewaniem w duszach innych.

Ale gdy kochamy ludzi w Bogu, szukamy i znajdujemy Go całą naszą istotą; wzrost naszej miłości jest wtedy po prostu ciągłym odnawianiem się tego nadprzyrodzonego spotkania — coraz większą pełnią poznania i zatapiania się w Nim. Im bardziej jesteśmy w Nim zanurzeni, tym lepiej rozpoznajemy Go, gdziekolwiek można Go znaleźć — i tym skłonniejsi jesteśmy do ujrzenia Go w innych ludziach.

Jeśli mówimy, że miłość kontemplacyjna odnajduje braci w Bogu raczej niż w nich upatruje Boga, to znaczy, że nie czuwa z niepokojem nad Jego obecnością w ich duszach i nie rozwija się wspólnie z nimi, ale raczej sama rozwijając się w Bogu dostrzega, że inni wzrastają z nią razem.

Kochając braci w Bogu mogę ich odnaleźć bez odwracania się od Niego. Szukając Boga w ludziach znajduję Go, nie odwracając się od nich. W obu wypadkach, jeżeli miłość moja jest w pełni dojrzała, bliźni nie odrywa mojej uwagi od Boga, w Którym miłość znajduje swój cel ostateczny.

9. Jezus nie przyszedł, by szukać Boga w ludziach. Pociągnął ludzi ku Sobie umierając za nich na Krzyżu, by móc być w nich Bogiem. Każda chrześcijańska miłość ma swoje ognisko w Chrystusie, gdyż ona jest Jego życiem w nas. On nas pociąga ku Sobie, łączy nas wzajemnie w Swoim Duchu Świętym i podnosi nas razem z Sobą do zjednoczenia z Ojcem.

Filozofia, jako nauka abstrakcyjna, mówi o „społeczeństwie" i „dobru ogólnym". Teologia, jako wybitnie konkretna, mówi o mistycznym Ciele Chrystusa i o Duchu Świętym. Istnieje wielka różnica pomiędzy spojrzeniem na życie z punktu widzenia filozofii a teologii.

Dobro ogólne nigdy nie protestuje, gdy je gwałcą. Ale Duch Święty mówi za siebie, argumentuje, protestuje, nakłania i nalega. Dobro ogólne nie porusza naszej woli. Ale „miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, Który nam jest dany" (*Rzym.* 5; 5). Dobro ogólne jest zanadto nieokreślone, aby uśmiercić w nas namiętności: nie uczyni niczego, by się przed nimi obronić! Ale Duch Święty ogłasza w naszych sercach prawo miłości i samozaparcia, które zabija egoizm i przetwarza nas w nowych ludzi w Chrystusie: „Bo jeśli duchem sprawy ciała umartwicie, żyć będziecie!" (*Rzym.* 8; 13).

Dobro ogólne nie może udzielić nam siły ani nauczyć nas czegokolwiek o życiu ani o Bogu. Czeka biernie na złożenie mu hołdu

i nie szemrze, jeśli go od nas nie odbiera. Ale „Duch wspomaga niemoc naszą, gdyż nie wiemy należycie, o co się modlić mamy, ale sam Duch błaga za nami" (*Rzym.* 8; 26). A Ojciec wzmacnia nas przez swego Ducha „potężnie w wewnętrznego człowieka, tak aby przez wiarę Chrystus zamieszkał w sercach naszych", abyśmy byli „umocnieni i ugruntowani w miłości" (*Efez.* 3; 16, 17, 18).

Dobro ogólne nie potrafi nam nic ofiarować poza rodzajem powszechnego kompromisu, w którym korzyści niezliczonych, podobnych do nas istot ludzkich mogą wydać się zrealizowane bez większych konfliktów. Dobro ogólne bez wątpienia poszerza nasze horyzonty, ale tylko w tym celu, by ukazać nam rodzaj syberyjskiego krajobrazu: jest to rozległy, abstrakcyjny step, bez żadnych szczególnych rysów, płaski, nizinny i smutny pod zimnym, szarym niebem. Nic więc dziwnego, iż ludzie uważają to „dobro ogólne" za coś tak mało interesującego, że pragną wybudować jaką bądź egoistyczną budowlę dla przerwania jego monotonii!

10. Duch Święty nie tylko poszerza nasze horyzonty. Podnosi nas do zupełnie odmiennego świata, do nadprzyrodzonego porządku, gdzie jako „Duch Obietnicy" objawia nam rzeczy, które są dla nas, ukryte w Bogu. „A myśmy nie otrzymali ducha tego świata, lecz Ducha, który z Boga jest, abyśmy poznali, co nam Bóg darował... jako napisane jest: »Czego oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, i w serce człowiecze nie wstąpiło, to przygotował Bóg tym, którzy Go miłują«. To nam Bóg objawił przez Ducha Swojego. Duch bowiem wszystko przenika, nawet głębokości Boże" (*I Kor.* 2; 12, 9, 10).

To, co nam objawia Duch Święty, jest prawdziwym dobrem ogólnym — jest to bowiem nieskończone Dobro, Które jest samym Bogiem i w Nim dobrem wszystkich Jego stworzeń. Tak więc Duch Święty jest czymś więcej niż tylko regulatorem interesów indywidualnych, arbitrem i sędzią wyrokującym w sprawie jakiegoś wielkiego, uniwersalnego kompromisu. Bóg jest najwyższym dobrem nie tylko zbiorowości, ale także i jeszcze osobliwiej każdej z jej cząstek, każdej poszczególnej osoby. Dlatego język Pisma św. używa ciągle analogii Ojca i Syna. „Którychkolwiek bowiem ożywia Duch Boży, ci są synami Bożymi" (*Rzym.* 8; 14). „Patrzcie, jaką miłość okazał nam Ojciec, żeśmy zostali nazwani dziećmi Bożymi i że nimi jesteśmy" (*I* Jan 3; 1). Ludzie skłonni do przesadnego podkreślania zbiorowości chrześcijańskiej, aż do robienia z niej rodzaju totalnego państwa duchowego, zaciemniają wielką prawdę chrześcijańskiego personalizmu, która jest absolutnie fundamentalna dla naszych pojęć o Mistycznym Ciele Chrystusa.

Skoro stosunek naszych dusz do Boga jest stosunkiem synów

do Ojca, to samo wskazuje już jasno, że nie jesteśmy tylko cząstkami zbiorowości: robotnikami w fabryce, poddanymi w państwie, żołnierzami w armii. Jesteśmy synami, posiadającymi własne prawa; prawa, które są przedmiotem szczególnej troski ze strony naszego Ojca. A najważniejsze z tych praw to właśnie to, które czyni nas Jego synami i daje nam jako synom, jako poszczególnym jednostkom i jako osobom szczególny tytuł do Jego miłości.

Nasze synostwo wobec Boga nie jest tylko metaforą lub legalną fikcją. Jest nadprzyrodzoną rzeczywistością. Ta rzeczywistość jest dziełem Ducha Świętego, Który nie tylko nadaje nam pewne prawa w oczach Boga, ale nawet podnosi i doskonali naszą osobowość aż do identyfikowania każdego z nas indywidualnie z jedynym jednorodzonym Synem Bożym, ze Słowem Wcielonym, z Chrystusem. Z tego wynika, że każdy chrześcijanin jest nie tylko na mocy własnego prawa osobą, ale że jego osobowość zostaje podniesiona przez utożsamienie z jedyną Osobą, będącą przedmiotem całej miłości Ojca — ze Słowem Bożym. Każdy z nas staje się całkowicie sobą, kiedy zostaje przez Ducha przemieniony w Chrystusa. „A my wszyscy z odkrytą twarzą patrzymy niby w zwierciadle na chwałę Pańską i przemieniamy się w tenże obraz, z jasności w jasność jakby od Ducha Pańskiego" (*II Kor.* 3; 18).

11. Jeśli mówią, że Duch Święty jest „dobrem ogólnym" Kościoła, to dlatego, że On jest także „wspólnym dobrem" Ojca i Syna. On jest więzią pomiędzy nimi i dany nam jest, abyśmy kochali Ojca w Synu i byli przez Niego kochani tak, jak On miłuje Swego Syna.

Duch Święty urabia w nas „drugiego Chrystusa" dokonując dzieła, które spełnia w duszy Chrystusa: przychodzi do nas jako miłość Ojca i Syna dla nas. Budzi w nas miłość do Ojca w Synu, pociągając nas do Jezusa. „A ducha Bożego rozpoznać można po tym: każdy duch, który wyznaje, że Jezus Chrystus zjawił się w ciele, z Boga jest" (*I* Jan 4; 2).

Najważniejsza rola Ducha Świętego polega więc na wprowadzaniu nas w Tajemnicę Wcielenia i naszego Odkupienia przez Słowo, które stało się ciałem. I nie tylko pozwala nam zrozumieć coś z miłości Boga objawiającej się nam w Chrystusie, ale także skłania nas do życia tą miłością i do doświadczania jej mocy w naszych sercach. A gdy to spełniamy, Duch daje nam poznać, że to życie i to działanie jest życiem i działaniem Chrystusa w nas. Tak więc miłość wlana w nasze serca przez Ducha Świętego prowadzi nas do bliskiego eksperymentalnego zjednoczenia z Chrystusem. Je-

dynie przez Ducha Świętego prawdziwie poznajemy i kochamy Jezusa, a przez Niego dochodzimy do poznania i miłości Ojca.

Dlatego św. Paweł nazywa Ducha Świętego „Duchem Chrystusowym" i mówi: „Wy nie w ciele jesteście, ale w duchu, jeśli tylko Duch Boży przebywa w nas. A jeśli kto ducha Chrystusowego nie ma, ten do Niego nie należy" (*Rzym.* 8; 9).

Duch Chrystusowy, Duch Święty, jest życiem mistycznego Ciała Chrystusa, Jego Kościoła. Podobnie jak dusza jest istotą życia, od której zależy jedność i działanie fizycznego organizmu, tak i Duch Święty jest istotą życia, jedności i działania, skupiającą razem dusze ludzkie do życia w jedności w „całym Chrystusie". Ale Duch Święty nie działa niezależnie od woli Jezusa. Przeciwnie, wylany na Chrystusa bez miary, Duch Święty jest nam dany „według miary daru Chrystusowego" (*Efez.* 4; 7). Każdy z nas ma w sercu miłość, której wedle jego zasług udziela mu Chrystus, a Duch Święty mieszka w nas za wolą Tego, Który jest Głową i Uświęcicielem Mistycznego Ciała.

To nie inaczej jak przez Ducha Świętego kochamy tych, którzy są z nami złączeni w Chrystusie. Im pełniej otrzymaliśmy Ducha Chrystusowego, tym bardziej potrafimy ich kochać; a im lepiej ich miłujemy, tym obficiej otrzymujemy tego Ducha. A skoro kochamy ich przez Ducha, danego nam przez Jezusa, to jasne jest, że to sam Jezus w nas ich kocha.

Miara miłości jest więc sama w sobie nieskończona, gdyż miłość jest darem Boskiej i nieskończonej Osoby. Ale „konkretną" miarą miłości w naszych duszach jest „miara", jaką otrzymaliśmy od Chrystusa. Następnym pytaniem, na które trzeba odpowiedzieć, będzie więc: „Jak wiele jesteśmy w stanie otrzymać?"

12. Przede wszystkim, ażeby cokolwiek otrzymać od Ducha Świętego i od Jego miłości, musimy być najpierw ochrzczeni — to znaczy mocą Sakramentu, męczeństwa albo przynajmniej bardzo doskonałego pragnienia wejść w Tajemnicę Męki i Zmartwychwstania Chrystusa. Musimy poddać nasze dusze działaniu Jego miłości, bez którego nie możemy wznieść się ponad naturalny poziom, a więc i mieć udziału w sprawach Bożych.

Żadna technika ascetyczna, żaden symboliczny i czysto ludzki rytuał religijny nie mogą własną mocą wprowadzić nas w sakramentalną orbitę miłości Chrystusa. On sam musi wyrzucić z naszej duszy złego ducha „palcem Bożym", Którym jest Duch Święty. Jezus sam musi ochrzcić nas Duchem Świętym i ogniem, aby uczynić z nas „nowe stworzenia". Święty Jan Chrzciciel powiedział o Zbawicielu: „Ja was chrzczę wodą ku pokucie, ale Ten, Który po

mnie przyjdzie, mocniejszy jest niźli ja — Któremu ja nie jestem godzien i sandałów nosić. Ten was chrzcić będzie Duchem Świętym i ogniem" (Mat. 3; 11). A sam Jezus wyjaśnił, że ten chrzest Duchem Świętym ma być utożsamiony z sakramentalnym Chrztem udzielanym przez Jego Kościół. Wszakże to On sam występuje tu w osobie księdza i działa niewidzialnie w duszy katechumena obmywając ją Duchem Świętym w tej samej chwili, gdy ksiądz daje ablucję sakramentalną: zewnętrzny znak wewnętrznej łaski zlewanej na tę duszę przez samego Chrystusa. „Odpowiedział Jezus: Zaprawdę, zaprawdę powiadam tobie, jeśli się kto nie odrodzi z wody i z Ducha Świętego, nie może wnijść do Królestwa Bożego" (Jan 3; 5).

Trzeba, aby człowiek został wyzwolony i oddzielony od „świata", zanim będzie mógł otrzymać Ducha Świętego, bo w Nowym Testamencie słowo „świat" jest zbiorową nazwą wszystkich tych, którzy pragną doczesnych i cielesnych rzeczy jako ostatecznych celów. Światem w takim znaczeniu rządzi egoizm i ułuda, a „książę tego świata" jest zarazem „ojcem kłamstwa". Ale Pocieszyciel, którego Jezus uzyskuje dla nas od Ojca i posyła, aby na wieki mieszkał w naszych sercach, jest „Duchem prawdy, którego świat nie może przyjąć, bo Go nie widzi, ani Go nie zna. Lecz wy Go poznacie, bo u was pozostanie i w was będzie przebywał" (Jan 14; 17).

13. Gdy już Duch Święty przebywa w naszym sercu, miara daru Chrystusowego odpowiada naszemu pragnieniu. Ucząc, że Jego Duch miłości w nas mieszka, Jezus zawsze nam przy tym przypomina, żebyśmy prosili o Niego. Duch Święty jest najdoskonalszym darem Ojca dla ludzi, a jednak jest On darem, którego Ojciec najchętniej nam udziela. Jest wiele znacznie mniejszych rzeczy, których, nawet jeśli o nie prosimy, możemy nie otrzymać. Ale Ducha Świętego Bóg nigdy nam nie odmówi. „Jeśli przeto wy, będąc złymi, umiecie dawać dobre dary dzieciom waszym, jakoż daleko więcej Ojciec wasz z nieba da dobrego Ducha tym, którzy Go proszą?" (Łuk. 11; 13).

14. Pierwsza rzecz, jaką powinniśmy zrobić rozpoznając obecność Łaski Bożej w naszym sercu, to pragnąć większej miary miłości. To pragnienie miłości jest już jej początkiem i od chwili, gdy prosimy o jej zwiększenie, już nam ona zostaje pomnożona. Samo nasze pragnienie jest zadatkiem jej dalszego wzrostu i rozwoju. A dzieje się to dlatego, że skuteczne pragnienie miłości Boga odwraca nas od wszystkiego, co sprzeciwia się Jego woli.

Przez pragnienie wzrastania w miłości otrzymujemy Ducha

Świętego, a ten głód większej jej miary jest już wynikiem otrzymania obfitszego daru.

Pragnienie miłości jest czymś więcej niż ślepym głodem duszy (chociaż w pewnych okolicznościach bywa ono bardzo ślepe i bardzo podobne do głodu). Widzi jasno w tym znaczeniu, że umysł oświecony przez Ducha Świętego zwraca się ku Ojcu i prosi w imię Syna o pomnożenie miłości. Można więc powiedzieć że pragnienie miłości w dojrzałej duszy chrześcijańskiej jest jasnym, głębokim, spokojnym, aktywnym i w najwyższym stopniu owocnym poznawaniem Trójcy Świętej.

Ta miłość chrześcijańska poznaje Świętą i błogosławioną Trójcę trzech Osób w jednym Bogu nie siląc się na ogarnięcie jednym spojrzeniem trzech odrębnych „jednostek", co byłoby równie trudne jak i fałszywe, ale szukając Syna, ukrytego w Ojcu, miłością Ducha Świętego. Jest tylko jedna miłość, która wprowadza nas w jednego Boga. Ale ta miłość jest tak, jak i sam Bóg, troista. Gdyż miłość jednoczy nas z trzema Boskimi Osobami, od Których pochodzi — Ojciec jest jej niewyczerpanym źródłem, Syn ogniskiem jej świetnego blasku, a Duch Święty potęgą jej wiecznej jedności.

Jezus nauczył nas tego wszystkiego w bardzo konkretnych słowach: „Ja idę do Ojca. A o cokolwiek prosić będziecie Ojca w Imię moje, to spełnię, aby Ojciec był uwielbiony w Synu... Jeśli mnie miłujecie, zachowujcie przykazania moje, a ja prosić będę Ojca, i innego Pocieszyciela da wam, aby pozostał z wami na zawsze" (Jan 14; 13, 15, 16).

Ten ostatni tekst wskazuje nam jeszcze inny sposób pomnażania miary naszej miłości: przez posłuszeństwo. Miłość spełnia wolę ukochanego. Będąc posłuszni Duchowi Świętemu otrzymujemy znaczne pomnożenie miłości w naszych sercach. Gdyż miłość jest życiem Boskim, które czyni nas synami Bożymi. Im ściślej jesteśmy posłuszni Duchowi, tym bardziej nakłania On nas, abyśmy żyli jako synowie Boga; tym większa staje się też nasza zdolność do oświecania się i umacniania Jego natchnieniami. „Którychkolwiek bowiem ożywia Duch Boży, ci są synami Bożymi" (*Rzym.* 8; 14). Wulgata w tym zdaniu mówi *aguntur* zamiast „ożywia", podsuwając myśl, że duszę posłuszną wewnętrznym natchnieniom Ducha Świętego miłość nakłania i pociąga do działania jako dziecko Boże. „Miłość Chrystusowa przynagla nas" — mówi w innym miejscu święty Paweł (*II Kor.* 5; 14). Gdyż Duch Święty przemawia z silnym i prawie nie do zniesienia naciskiem w duszach, które pragnąłby przywieść do wzrastania w miłości.

To zdradza nam tajemnicę miary miłości. Nie tylko nasze własne pragnienie, ale także pragnienie Chrystusa w Jego Duchu pociąga nas

abyśmy ją pomnażali w sobie. Ci, którzy rzadko albo nigdy nie odczuwają w sercu pragnienia miłości Boga i innych ludzi i nawet nie wzdychają do czystych wód tego uczucia, wylanych na nas przez żywego i potężnego Boga — to są zwykle ludzie, którzy pili już z innych rzek albo wykopali sobie przeciekające cysterny.

To nie Duch Święty nie chce ich natchnąć Swoją miłością — to ich nie pociągają już wewnętrzne, duchowe natchnienia tej czystej i niesamolubnej cnoty. „Świat" nie może otrzymać Ducha Świętego, bo Go nie zna, a nie może Go poznać, bo nie wie, jak skosztować i przekonać się, że Pan jest pełen słodyczy dla duszy człowieka posłusznego Jego przykazaniom.

Nie umiejąc zasmakować w rzeczach boskich, możemy przynajmniej pragnąć znaleźć w nich upodobanie i jeśli o nie prosimy, ono zostanie nam dane. Ale jednocześnie musimy odmówić sobie upodobania do innych rzeczy, które zabijają w nas pragnienie Boga.

I tak dochodzimy do innego czynnika, wyznaczającego miarę naszej miłości do Boga: do zaparcia się siebie. Otrzymujemy tyleż miłości Chrystusowej, ile jesteśmy skłonni odmówić sobie każdej innej miłości. W królestwie ducha najwięcej posiada ten, kto najmniej kocha w porządku ciała. Mówię, kto najmniej kocha, a nie kto najmniej je, najmniej pije lub najmniej śpi: bo dobry żonaty człowiek może mieć więcej miłości Boga niż lichy mnich. Ale w każdym wypadku sprawdzianem jest tu oderwanie własnej woli i pragnienie wyrzeczenia się siebie dla posłuszeństwa Bogu. Krótko mówiąc, miarą naszej miłości jest miara naszego pragnienia; ono z kolei jest wyznaczane pragnieniami Boga, a my pozwalamy Mu spełniać je w nas w miarę jak wyzbywamy się naszych własnych pragnień.

15. Chociaż to życie boskie, które udziela się nam w Chrystusie przez Ducha Świętego, jest w swojej istocie tym samym życiem, jakie będziemy prowadzić w niebie — nawet posiadanie go nie może nam dać tu na ziemi doskonałego pokoju. Chrześcijanin jest z samej swej istoty wygnańcem na tym świecie, na którym nie mamy stałego miejsca zamieszkania. Sama obecność Ducha Świętego w jego sercu sprawia, że nie może on zadowolić się światowymi i materialnymi wartościami. Nie może pokładać zaufania w rzeczach tego życia. Jego skarb jest gdzie indziej, a tam, gdzie jest jego skarb, tam jest i jego serce.

16. Jesteśmy więc zbawieni nadzieją tego, czego nie widzimy, ale czego z cierpliwością oczekujemy.

Duch Święty jest Tym, Który napełnia nasze serce tą nadzieją i tą cierpliwością. Gdyby nie mówił do nas stale w głębiach naszego sumienia, nie moglibyśmy wytrwale wierzyć w to, co świat zawsze uważał za szaleństwo. Próby, które wydają się przeczyć naszej nadziei i niszczyć same fundamenty cierpliwości, służą w zamiarach Ducha Bożego do coraz większego udoskonalenia naszej nadziei, do budowania jej przez nas jedynie na Bogu, do usunięcia wszelkiego widzialnego oparcia, jakie moglibyśmy znaleźć dla niej na tym świecie. Gdyż nadzieja opierająca się na doczesnej sile albo doczesnym szczęściu nie jest cnotą teologiczną. Jest czysto ludzka i nie może nam udzielić nadprzyrodzonej mocy.

Ale nadzieja chrześcijan nie jest zogniskowana jedynie w niebie. Niebo jest tylko przygotowaniem do ostatecznego wypełnienia czasów, które nam zostało objawione przez Chrystusa. Doktryna powszechnego zmartwychwstania uczy nas, że chwała Bożej miłości ma być w pewnym sensie ogólnym dobrem wszystkich stworzeń, nie tylko dusz tych, co zostali zbawieni w Chrystusie, ale także ich ciał i całego materialnego wszechświata.

Święty Paweł mówi nam, że cały świat i wszystkie istniejące na nim stworzenia, które upadły z człowiekiem i podległy razem z nim przemijaniu i skażeniu, także nieświadomie oczekują przywrócenia do dawnego stanu i swego dopełnienia w chwale powszechnego zmartwychwstania. „Stworzenie bowiem z upragnieniem wyczekuje objawienia synów Bożych... Bo i samo stworzenie będzie wyzwolone z niewoli skażenia na wolność chwały synów Bożych" (*Rzym.* 8; 19, 21).

W kontekście teologii Pawłowej to może oznaczać tylko jedno· że świat i w nim ci, którzy zostali odkupieni przez Chrystusa, muszą mieć udział w Zmartwychwstaniu Jezusa. Zmartwychwstanie Chrystusa jest więc sercem wiary chrześcijańskiej. Bez niego śmierć Jezusa na krzyżu byłaby jedynie tragedią uczciwego człowieka — śmiercią żydowskiego Sokratesa. Bez Zmartwychwstania nauka Jezusa byłaby po prostu zbiorem bezładnych fragmentów o niezbyt jasnych wskazaniach moralnych; Ewangelie straciłyby prawie całe swoje znaczenie.

Nauka i cuda Chrystusa nie miały jedynie na celu zwrócenia uwagi ludzi na pewną doktrynę i pewien system praktyk. Ich celem było zogniskowanie naszej uwagi na samym Bogu objawionym w Osobie Jezusa Chrystusa. Jeszcze raz teologia jest w samej swej istocie konkretna. Daleka od stania się syntezą abstrakcyjnych prawd, nasza teologia jest skoncentrowana w Osobie samego Jezusa, Słowa Bożego, Które jest Drogą, Prawdą i Życiem. Aby zrozumieć tę teologię musimy otrzymać Ducha Świętego, Który przy-

pomina nam wszystko, co Chrystus powiedział i uczynił, i Który wprowadza nas w przepaść „głębokości Bożych". Pełnią tej teologii jest życie wieczne, które jest „poznaniem jedynego Boga prawdziwego i Tego, Któregoś posłał, Jezusa Chrystusa" (Jan 17; 3).

Bez Zmartwychwstania nie może być udziału w życiu boskim. Śmierć Jezusa Chrystusa odkupiła nasze winy, ale On dopiero po Swym Zmartwychwstaniu tchnął na uczniów, dając im Ducha Świętego wraz z mocą odpuszczania grzechów, udzielania chrztu, nauczania, głoszenia Jego prawd wszystkim narodom i odnawiania Jego życiodajnej Ofiary.

Jeśli Chrystus nie zmartwychwstał, próżno jest mówić, że żyje w Swoim Kościele i w duszach wszystkich chrześcijan. Bo gdy mówimy, że Chrystus żyje w nas, nie chcemy przez to powiedzieć, że jest obecny w naszych umysłach jako wzór wszelkiej doskonałości, jako wzniosłe wspomnienie albo świetlany przykład — mamy raczej na myśli, że przez Swego Ducha On sam staje się pierwiastkiem nowego życia i nowego działania, które, będąc zarazem naszym, jest jednak prawdziwie i dosłownie Jego życiem i Jego działaniem. Bo dla chrześcijanina słowa św. Pawła: „I żyję już nie ja, ale żyje we mnie Chrystus" (*Galat.* 2; 20) nie są żadną metaforą.

Ale według św. Pawła zmartwychwstanie Chrystusa domaga się także naszego zmartwychwstania i jedno od drugiego jest tak nieodłączne, że „jeśli nie ma zmartwychwstania, to i Chrystus nie zmartwychwstał" (*I Kor.* 15; 13). Jest więc rzeczą jasną, iż powszechne zmartwychwstanie jest tak fundamentalną doktryną wiary chrześcijańskiej, że człowiek nie chcący jej przyjąć nie może się prawdziwie nazywać chrześcijaninem. Bo św. Paweł dodaje jeszcze: „A jeśli Chrystus nie zmartwychwstał, daremnym jest tedy przepowiadanie nasze, daremną jest i wiara wasza" (*I Kor.* 15; 14).

Skoro cała nasza wiara opiera się na Zmartwychwstaniu Jezusa, skoro Duch Święty przychodzi do nas tylko od zmartwychwstałego Zbawiciela, a wszystko, co zostało stworzone przez Boga, wyczekuje powszechnego odnowienia, w którym będzie brać udział w chwale synów Bożych, to dla chrześcijanina „dobro ogólne" jest w istocie skoncentrowane w Zmartwychwstaniu Chrystusa. Ktokolwiek chce więc wejść w serce chrześcijaństwa i wydobyć z niego rzeki wody żywej, „która rozwesela miasto Boże" (*Ps.* 45; 5), musi wniknąć w tę tajemnicę. A tajemnica Zmartwychwstania jest jedynie dokonaniem tajemnicy Krzyża. Nie możemy w nią wniknąć bez pomocy Ducha Świętego. Ale gdy to uczynimy, wówczas „duch Tego, Który wzbudził z martwych Jezusa, ożywi i wasze ciała Du-

chem Swym w nas przebywającym" (*Rzym.* 8; 11). „Bo to, co skazitelne, musi przyoblec się w nieskazitelność, i to, co śmiertelne, przyoblec się w nieśmiertelność. A gdy to, co śmiertelne, przyoblecze się w nieśmiertelność, tedy wypełni się słowo, które jest napisane: Pochłonęło śmierć zwycięstwo" (*I Kor.* 15; 53, 54).

17. Reasumując to wszystko można powiedzieć, że teoretycznie miara naszej miłości jest nieograniczona, gdyż zależy od miłości, jaką Bóg ma dla nas, a ta nie zna granic. W konkretnej rzeczywistości Bóg pokazał Swoją miłość dla nas w Osobie Chrystusa. My żyjemy w Chrystusie przez Jego Ducha i w końcu osiągamy doskonałość w miłości, gdy w sposób doskonały bierzemy udział w Tajemnicy Zmartwychwstania, w której Chrystus dopuścił nas do uczestniczenia w Swoim Synostwie Bożym..

Będziemy doskonałymi chrześcijanami kiedy i my zmartwychwstaniemy.

X.
SZCZEROŚĆ

Stajemy się bardziej realni przez mówienie prawdy. Człowiekowi nie łatwo jest zapomnieć o potrzebie dowiedzenia się prawdy, gdyż instynkt poznawania jest w nas zanadto silny, aby móc ulec zniszczeniu. Ale może zapomnieć jak bardzo trzeba mu również mówić prawdę. Nie możemy bowiem jej poznać, jeżeli sami nie jesteśmy z nią w zgodzie.

Musimy być wewnętrznie w prawdzie, być szczerzy wobec siebie samych, zanim poznamy prawdę znajdującą się na zewnątrz nas. Tę wewnętrzną prawdę zdobywamy jednak dając świadectwo tej, którą poza nami dostrzegamy.

2. Jeżeli ludzie jeszcze dzisiaj podziwiają szczerość, to może nie tyle z poszanowania dla prawdy, której ona jest stróżem, ile dlatego, że ona jest dla wszystkich pociągającą zaletą. Toteż chcą być szczerzy nie z miłości do prawdy tylko po to, aby mieć taką opinię i być powszechnie kochani. Może nawet posuną tę szczerość do granic niesprawiedliwości — mówiąc zbyt otwarcie o sobie i drugich, używając prawdy w celu jej zwalczania i zamieniając ją w narzędzie śmieszności, aby pomniejszyć wartość innych. Ale „prawda" obniżająca wartość innego człowieka zakrywa sobą inną prawdę, o której nigdy nie powinniśmy zapominać i która musi

zawsze nadawać mu godność w naszych oczach. Niszczyć prawdę za pomocą niej samej pod pretekstem szczerości, to najbardziej nieszczery rodzaj kłamstwa.

3. Jesteśmy zanadto podobni do Piłata. Ciągle zapytujemy: „Cóż to jest prawda?", a potem krzyżujemy prawdę stojącą przed nami. Ale skoro już postawiliśmy to pytanie, odpowiedzmy na nie.

Czy pytając: „Cóż to jest prawda?" oczekuję odpowiedzi? Piłat jej nie oczekiwał. Ale jego przeświadczenie, iż na takie pytanie nie można dostać odpowiedzi, było już samo odpowiedzią. Sądził, że daremne byłoby jej się domagać. Inaczej mówiąc myślał, iż jest prawdą, że pytanie: „Cóż to jest prawda?" nie może spotkać się z zadowalającą odpowiedzią. Jeśli jednak uważał, iż prawda nie istnieje, to wyraźnie zaprzeczał swemu twierdzeniu myśląc o niej. I tak nawet w swoim przeczeniu wyznawał swój głód prawdy. Tak czy inaczej nikt nie zdoła tego uniknąć, gdyż nie zdołamy uciec od naszej potrzeby prawdy.

Cóz to więc jest prawda?

Prawda rzeczy — to ich rzeczywistość. Prawda myśli — to zgodność naszej wiedzy z przedmiotami naszego poznania. Prawdą w słowach jest ich tożsamość z tym, co myślimy. Prawdą w czynach jest zgodność naszego postępowania z opinią jakiej używamy.

4. Zastanawiającym jest fakt, że cały nasz świat płonie pragnieniem poznania czym są wszystkie stworzenia i rzeczy, że istotnie zdobywa mnóstwo wiadomości o ich fizycznej naturze i potrafi sprawdzać swoje odkrycia — a dotychczas nie wie czy nie ma takiej rzeczy jak prawda!

Prawda obiektywna jest rzeczywistością, którą znajdujemy zarówno wewnątrz, jak zewnątrz nas, i z którą możemy uzgodnić nasze umysły. Trzeba nam poznać tę prawdę i dawać jej świadectwo w słowach i w czynach.

Nikt nie wymaga od nas, byśmy objawiali wszystko, co wiemy, bo są rzeczy, które powinniśmy trzymać w ukryciu przed ludźmi. Ale istnieją także inne, które musimy głosić, chociażby ludzie już o nich wiedzieli.

Jesteśmy zobowiązani do pewnej czci dla otaczającej nas rzeczywistości i czasem nawet do powiedzenia czym są istniejące w niej rzeczy, do nadania im właściwego imienia i wyjawienia naszego zdania o nich ludziom, z którymi żyjemy.

Sam fakt, że ludzie bezustannie rozmawiają z sobą dowodzi już, iż potrzebują prawdy i polegają na wzajemnym świadectwie aby ukształtować i potwierdzić ją we własnych umysłach.

Ale z drugiej strony to, że ludzie spędzają całe godziny na mówieniu o niczym, na opowiadaniu zasłyszanych kłamstw i tracą tyle czasu na plotkach i omawianiu skandali, na obmowie i ośmieszaniu innych, pokazuje, że nasze umysły są zniekształcone pewnego rodzaju pogardą dla rzeczywistości. Zamiast dostosować się do tego, co istnieje, wykrzywiamy tę rzeczywistość w naszych myślach i słowach, ażeby nagiąć ją do naszych własnych wypaczeń.

Siedliskiem tej deformacji jest wola. Chociaż może jeszcze mówimy prawdę, tracimy jednak coraz bardziej pragnienie życia według jej wskazań. Nasza wola nie jest szczera, gdyż nie godzi się na przyjęcie praw naszej natury — nie chce pracować po linii wytyczonej przez naszą rzeczywistość. Wola jest uwikłana w fałszywych wartościach i one pociągnęły za sobą nasze umysły, a nieustannie trzepoczący się język zdradza nieład panujący w naszych duszach. „Języka nikt z ludzi poskromić nie może, nieokiełznane to zło, pełne jadu śmiertelnego. Przezeń błogosławimy Boga i Ojca i przezeń przeklinamy ludzi stworzonych na podobieństwo Boże... Czyż źródło z tego samego otworu słodką i gorzką wodę daje?" (Jakub; 8, 9, 11).

5. Prawda, szczerość i wierność są z sobą blisko spokrewnione. Szczerość — to wierność prawdzie. Wierność — to rzeczywista rzetelność naszych obietnic i postanowień. Niezłomna zgodność z prawdą czyni nas wiernymi sobie, Bogu i otaczającej nas rzeczywistości; a więc wytwarza w nas doskonałą szczerość.

Szczerość w najpełniejszym znaczeniu musi być czymś więcej niż wypływającą z temperamentu otwartością. Jest to prostota ducha podtrzymywana przez w o l ę trwania w prawdzie. Zawiera w sobie zobowiązanie do objawiania i obrony prawdy. A to z kolei potwierdza naszą wolność szanowania jej lub nie szanowania; w ten sposób prawda jest niejako zdana na naszą łaskę. Jest to jednak straszna odpowiedzialność, gdyż bezczeszcząc prawdę kalamy własną duszę.

Prawda jest życiem intelektu. Umysł nie żyje w pełni, jeśli nie myśli zgodnie z rzeczywistością. A jeśli nie zdaje sobie sprawy z tego, co robi, to jakże wola może dobrze użyć swej wolności? Skoro nasza wola jest w istocie wtopiona w nadprzyrodzony porządek i zmierza do nadprzyrodzonego celu, nie dającego się poznać naturalnymi środkami, pełne życie duszy winno być światłem i mocą, których Bóg udziela jej w sposób nadprzyrodzony. To jest życie łaski uświęcającej wraz z wlanymi cnotami wiary, nadziei i miłości i całą resztą innych.

Szczerość w najpełniejszym znaczeniu jest darem Bożym, jasnością duchową, która przychodzi jedynie z łaską. Nikt z nas, jeśli nie stanie się nowym człowiekiem, stworzonym według Boga „w sprawiedliwości i świętości prawdy", nie będzie mógł uniknąć pewnej dozy dwulicowości i kłamstwa, które stały się już instynktem w naszej naturze skażonej — jak mówi św. Paweł — „przez zwodnicze żądze" (*Efez.* 4; 24, 22).

Jednym ze skutków grzechu pierworodnego jest instynktowna stronniczość przechylająca się zawsze ku naszym egoistycznym pragnieniom. Widzimy wszystko inaczej niż jest, bo widzimy wszystko skoncentrowane wokół nas samych. Strach, niepokój, chciwość, ambicja i nasz beznadziejny głód rozrywek — to wszystko wykrzywia obraz rzeczywistości odbijający się w naszych umysłach. Łaska nie zaraz i nie zupełnie naprawia to wypaczenie; podaje nam jednak środki do rozpoznania go i liczenia się z jego istnieniem. Mówi nam, co powinniśmy robić, aby je naprostować. Za szczerość trzeba zapłacić pewną cenę: jest nią pokora przyznania się do niezliczonych błędów i wierność w wytrwałym ich naprawianiu.

Człowiek szczery jest więc tym, który posiada łaskę zrozumienia, że instynktownie może łatwo stać się hipokrytą. I że nawet jego naturalna szczerość może stać się maską pokrywającą brak odpowiedzialności i tchórzostwo moralne, jak gdyby wystarczało nam poznać prawdę, a potem już nigdy nic dla niej nie zrobić!

6. Jak do tego doszło, że nasze tak wygodnie urządzone społeczeństwo utraciło zmysł wartości prawdy? Życie stało się tak łatwe, że sądzimy, iż można się już bez niej obejść. Kłamca nie potrzebuje już się obawiać, że jego kłamstwa doprowadzą go do śmierci głodowej. Gdyby życie było nieco trudniejsze i ktoś, komu nie można zaufać, nie łatwo znajdowałby pracę i poparcie u ludzi, może nie oszukiwalibyśmy tak beztrosko siebie i innych.

Ale cały świat nauczył się urągać prawdomówności albo też ją zupełnie pomijać. Połowa cywilizowanej ludzkości utrzymuje się z mówienia kłamstw. Anonse, propaganda i wszystkie inne środki reklamy przyzwyczaiły ludzi do tego, że można mówić co się chce, byleby rzecz brzmiała choć trochę prawdopodobnie i wzbudzała jakiś płytki emocjonalny oddźwięk.

Amerykanom zdawało się zawsze, że ich własna przebiegłość chroni ich przed zakusami handlowej reklamy. Gdybyśmy wiedzieli jak naiwna jest w gruncie rzeczy ta nasza chytrość! Nie jest w stanie nas przed niczym uchronić. Lubimy właśnie to, z czego się wyśmiewamy. Kupimy raczej złą a dobrze zareklamowaną pastę do zębów niż dobrą, której zalet nikt nie rozgłaszał. Większość

Amerykanów nie chciałaby nawet zginąć w samochodzie, o którym nikt z sąsiadów nigdy nie słyszał.

Szczerość staje się niemożliwa w świecie opanowanym przez fałsz, jeśli on ma złudzenie, że jest dość sprytny, by ten fałsz demaskować. Propagandę otacza się stale pogardą, ale pogardzając nią zaczynamy ją powoli kochać. W końcu nie potrafimy się już bez niej obejść.

To rozszczepienie jest jednym z najbardziej charakterystycznych rysów stanu grzechu, w którym człowiek jest niewolnikiem miłości do rzeczy, chociaż wie, że powinien ich nienawidzić.

7. Twoje wyobrażenie o mnie jest urobione z materiałów zapożyczonych od siebie i od innych. To, co o mnie myślisz, jest zależne od tego, co myślisz o sobie. Może stwarzasz swoją opinię o mnie z materiału, który radbyś wyłączyć ze swego wyobrażenia o sobie. Może ona jest też odbiciem tego, co inni ludzie myślą o tobie. Możliwe również, że myślisz o mnie właśnie to samo, co ja o tobie.

8. Jakże trudno jest nam zdobyć się na wzajemną szczerość, jeżeli nie znamy jeden drugiego ani samych siebie. Szczerość jest niemożliwa bez pokory i nadprzyrodzonej miłości. Nie mogę być otwartym wobec innych jeżeli sam siebie nie rozumiem i nie jestem gotów zrobić wszystko możliwe, aby ich także zrozumieć.

Ale moje zrozumienie bliźnich jest zawsze przesłonięte moim własnym odbiciem, którego trudno mi w nich nie dostrzegać.

Doskonała prostota w zachowaniu się wobec innych ludzi wymaga większej odwagi, niż to sobie wyobrażamy. Nasza szczerość zatraca się często przez ukryte okrucieństwo zrodzone ze strachu.

Fałszywa szczerość jest wielomowna, gdyż się wszystkiego boi. Prawdziwa może sobie pozwolić na milczenie. Nie potrzebuje stawiać czoła przewidywanym atakom. Wszystko, czego powinna bronić, daje się obronić z doskonałą prostotą.

Argumenty ludzi pobożnych bywają nieraz nieszczere, a ta nieszczerość jest proporcjonalna do ich rozdrażnienia. Dlaczego wpadamy w gniew z powodu prawd, w które wierzymy? Dlatego, że nie wierzymy w nie w rzeczywistości. Albo, że to, czego bronimy pozornie jako „prawdy" jest w istocie naszym dobrym wyobrażeniem o sobie. Człowieka prawdziwie szczerego mniej interesuje obrona prawdy niż jasne jej przedstawienie — sądzi bowiem słusznie, że prawda dokładnie zrozumiana już sama da sobie radę.

9. Strach jest może największym wrogiem szczerości. Jakże wiele osób boi się iść za głosem sumienia, bo woli stosować się do zdania innych ludzi niż do prawdy rozpoznanej we własnym sercu! Czy mogę być szczery, skoro ciągle zmieniam zdanie chcąc dostosować się do tego, czego inni po mnie oczekują. Nie mają przecież prawa żądać ode mnie, żebym był czym innym niż tym, czym powinienem być w oczach Boga. Więcej nie można wymagać od żadnego człowieka! A to jedyne oczekiwanie, które jestem zobowiązany spełnić, jest zwykle właśnie tym, czego nikt ode mnie nie żąda. Ludzie chcą, żebym był takim, jakim jestem w ich oczach — to znaczy ich przedłużeniem i odbiciem. Nie zdają sobie sprawy, że o ile będę w pełni sobą, moje życie stanie się dopełnieniem i uzupełnieniem ich życia, a jeśli stanę się jedynie ich cieniem, będę im tylko przypominał ich własne ubóstwo.

Jeśli pozwolę sobie na zniekształcenie własnej istoty i nagięcie jej do tego, co inni ludzie chcieliby we mnie widzieć, Bóg powie kiedyś do mnie: „Nie znam cię!"

10. Subtelna szczerość łaski nigdy nie jest bezpieczna w duszy miotanej ludzką gwałtownością uczuć. Namiętność zawsze zamąca przejrzyste głębie szczerości, chyba że jest zupełnie uporządkowana. Ale ona nigdy nie bywa całkowicie uporządkowana, nawet w duszy świętych.

Czyste wody jeziora nie stają się jednak brudne od wiatru marszczącego jego powierzchnię. Szczerość może zcierpieć bez wielkiej szkody gwałtowność namiętności tak długo, póki ją tylko znosimy a nie godzimy się z nią.

Gwałtowność uczuć staje się złowroga dla szczerości skoro dajemy jej nasze przyzwolenie, a już zupełnie fatalna, gdy znajdujemy zaspokojenie w namiętności raczej niż w ciszy i pokoju.

Gwałtowność duszy jest najgroźniejsza wtedy, kiedy w uczuciach jest najbardziej duchowa, to znaczy kiedy się najmniej przejawia wzruszeniem. Przenika wtedy głębie woli bez naruszania powierzchni duszy i zagarnia ją całą w niewolę bez walki. Uczucia mogą pozostać spokojne, mogą nawet doznawać swoistej rozkoszy w tym niskim uniesieniu. Ale głęboki pokój duszy zostaje zburzony, gdyż bunt rozbił w niej na kawałki obraz prawdy. Taką, na przykład, jest gwałtowność nie zwalczanej pychy.

Jest tylko jeden rodzaj gwałtowności, który zdobywa Królestwo niebieskie. Jest to pozorna gwałtowność łaski, będącej w rzeczywistości ładem i pokojem. Ona zaprowadza pokój w duszy nawet wśród wiru namiętności. Nazywamy ją „gwałtowną" ze wzglę-

du na jej energię, mocą której opiera się namiętnościom i wprowadza ład do domu duszy. Ta gwałtowność jest mocą i głosem samego Boga odzywającego się w naszej duszy. Jest powagą Boga pokoju wypowiadającego się w nas, w swoim przybytku i miejscu świętym.

11. Przez prawdę stajemy się świętymi, bo Jezus modlił się, żebyśmy byli „uświęceni w prawdzie". Ale czytamy również, że „wiedza nadyma" — *scientia inflat.*

Jakim sposobem wiedza może z nas robić ludzi pysznych? W pysze nie ma prawdy. Jeśli nasza wiedza jest prawdziwa, powinna z niej wynikać pokora. A jeśli pokora, to i świętość.

Skoro tylko prawda przeniknie do intelektu, umysł się przez nią uświęca. Ale na to, aby c a ł a dusza się uświęciła, wola powinna zostać oczyszczona przez tę samą prawdę, którą przyjął rozum. Bo nawet gdy on ją dostrzega, wola zachowuje nadal wolność „zamienienia prawdy Bożej w kłamstwo" (*Rzym.* 1; 25).

Istnieje sposób przyjmowania prawdy, który umacnia w nas wierność sobie i Bogu, a zatem powiększa naszą rzeczywistość i świętość. Ale jest też inny sposób jej przyjmowania, który czyni nas mniej prawdziwymi i mniej świętymi. Różnica pomiędzy nimi ma źródło w działaniu woli.

Jeśli wola stanie się służebnicą prawdy poświęcając całą duszę temu, co dostrzegł rozum — wówczas ta prawda mnie uświęci. Będę szczery i „wszystko ciało moje światłe będzie" (Mat. 6; 22).

Ale kiedy moja wola obejmuje prawdę w posiadanie i staje się jej panią, jak gdyby prawda była moją służebnicą i należała do mnie prawem zdobywcy, wówczas jest dla mnie oczywiste, że mogę z nią robić, co mi się podoba. I tu jest korzeń wszelkiego fałszu.

Święty powinien patrzeć na prawdę jak na coś, czemu powinien służyć, nie jak na swoją własność, którą można manipulować według swego upodobania.

12. Zagadnienie stosunku do prawdy sprowadza się w końcu do problemu miłości. Człowiek szczery, to nie tyle ten, który dostrzega prawdę i daje świadectwo temu co widzi, ile ten, który kocha ją czystą miłością. Ale prawda jest czymś więcej niż abstrakcją. Ona żyje i wciela się w rzeczywistych ludzi i istniejące rzeczy. Tajemnicy szczerości nie trzeba więc szukać w filozoficznym upodobaniu do abstrakcyjnej prawdy, ale w miłości do rzeczywistych ludzi i rzeczywistych rzeczy — w miłości do Boga obejmującej miłość do całego otaczającego nas świata.

Trudno wyrazić słowami jak wielką wagę ma stwierdzenie tego faktu. Problemem naszych czasów nie jest brak wiedzy, ale brak

miłości. Gdyby ludzie się naprawdę kochali, wzajemne zaufanie i dzielenie się prawdą nie przedstawiałoby dla nich żadnych trudności. Gdybyśmy wszyscy mieli w sobie miłość braterską łatwo byłoby nam znaleźć Boga. „Bo miłość jest z Boga. I każdy, kto miłuje, z Boga jest narodzony i zna Boga" (I Jan 4; 7).

Jeśli ludzie nikogo nie kochają, to dlatego, że już od najwcześniejszych lat uświadomili sobie, że ich również nikt nie kocha, a dwulicowość i cynizm naszych czasów są znamieniem pokolenia, które już od kolebki wyczuwało, że rodzice ich wcale nie pragnęli.

Kościół rozumie ludzką miłość wiele lepiej i głębiej niż człowiek współczesny, który sądzi, że posiadł całą wiedzę o niej. Kościół wie, że udaremnianie twórczych celów związków ludzkich jest przyznaniem się do nieszczerej miłości. Nieszczerej, bo schodzącej poniżej człowieka, nawet poniżej zwierzęcia. Miłość, która pragnie używać, a nie tworzyć, nie jest nawet cieniem miłości. Nie ma w sobie żadnej mocy. Źródeł psychologicznej impotencji naszej zrozpaczonej generacji trzeba szukać właśnie w tym straszliwym oskarżeniu hipokryzji, z jakim spotkać się musi w głębi swej duszy każdy mężczyzna i każda kobieta, którzy chcą kochać jedynie dla własnej rozkoszy. Miłość obawiająca się mieć dzieci dla jakiegokolwiek powodu, lęka się samej miłości. Jest rozdzielona w sobie; staje się kłamstwem i własnym zaprzeczeniem. Sama natura miłości żąda, by dążyć do wypełnienia jej twórczych celów pomimo wszelkich przeszkód. Miłość, nawet miłość ludzka, jest mocniejsza od śmierci. Tym bardziej jest oczywiste, że prawdziwa miłość jest mocniejsza od nędzy, od głodu czy niepokoju. A jednak ludzie naszej epoki nie zdobywają się w miłości nawet na tyle odwagi, żeby narazić się na niewygodę i pewne ograniczenia.

Czy można się więc dziwić, że Kościół pomija zupełnie ekonomiczne argumenty tych, którzy sądzą, że pieniądze i wygoda są ważniejsze niż miłość? Samo życie Kościoła jest najwyższą formą miłości i w niej wszystkie niższe miłości są objęte i strzeżone boskimi sankcjami. W czasach kiedy ludzie pozbawiają miłość całej jej mocy i treści, Kościół nie może nie pozostać jej ostatnim obrońcą. Ale nie jest pozbawione ironii, że nawet fizyczna rozkosz ludzkiej miłości jest bardziej skutecznie chroniona przez mądrą doktrynę Kościoła niż przez sofizmaty ludzi, których jedynym widocznym celem jest użycie. Tu także Kościół wie, o czym mówi przypominając nam, że człowiek jest złożony z ciała i z duszy i że ciało wykonywuje swoje funkcje w sposób właściwy tylko wtedy, kiedy jest uległe duszy, a dusza jest poddana łasce, to znaczy miłości Bożej. Według nauki Kościoła wstrzemięźliwość nie ma niszczyć ani odwracać wrodzonego ludziom instynktu do fizycznej

rozkoszy, ale utrzymując ją w rozsądnych granicach dopomagać jej do wypełnienia jej właściwego celu: udoskonalenia człowieka i doprowadzenia go do szczęścia zjednoczenia z Bogiem. Tak więc własna nieugięta logika Kościoła zobowiązuje go do pozostawienia człowiekowi w całej przeznaczonej mu pełni przyjemności potrzebnych do dobrego samopoczucia jednostki i zbiorowości. Nie uważa on nigdy przyjemności za „zło konieczne", które należy tolerować. Jest to dobro mogące przyczynić się do uświęcenia człowieka — ale jest to dobro, z którego upadłemu człowiekowi jest nieraz bardzo trudno robić właściwy użytek. Stąd ścisłość kościelnych praw. Nie zapominajmy jednak o celu tych przepisów, które zmierzają nie tylko do gwarantowania praw Boga, ale także i praw samego człowieka — a nawet uzasadnionych praw ludzkiego ciała.

Raz jeszcze powtarzam, nie oskarżajcie mnie o przesadę, jeśli sprowadzam problem szczerości do jego korzeni tkwiących w miłości ludzkiej. Egoizm wieku poświęconego wyłącznie kultowi użycia zakaził całą naszą rasę błędem obracającym wszystkie nasze czyny w mniejszym lub większym stopniu w kłamstwa wobec Boga. Taki wiek jak nasz nie może być szczery.

13. Zdolność do szczerości wobec nas samych, wobec Boga i wobec innych ludzi jest w zasadzie proporcjonalna do naszych możliwości szczerego kochania. A szczerość naszej miłości zależy w znacznej mierze od mocy zaufania, że i my jesteśmy kochani. Większość moralnych, intelektualnych, a nawet religijnych kompleksów naszych czasów wynika z rozpaczliwej obawy, że nie jesteśmy i nie możemy być przez nikogo kochani.

Jeżeli sobie uświadomimy, że ludzie przeważnie chcą być tak kochani jak gdyby byli bogami, nie będziemy się dziwić, iż wpadają w rozpacz nie otrzymując tej miłości, na jaką swoim zdaniem zasługują. Nawet największy głupiec musi sobie niejasno zdawać sprawę, że nie jest godny uwielbienia i niezależnie od wiary w swoje prawo do takiego uczucia, wkrótce spostrzeże się, że nie zdoła nikogo żadnym oszukaństwem do niego nakłonić. A jednak nasze wyobrażenie o sobie jest do tego stopnia sprzeczne z rzeczywistością, że buntujemy się przeciwko temu brakowi „miłości", jak gdybyśmy byli pokrzywdzoną ofiarą. Budujemy wówczas całe nasze życie na bazie fałszu. Przypuszczamy, że inni cieszą się takim uznaniem, jakiego żądaliśmy dla siebie. Wnioskujemy z tego, że ponieważ nikt nas nie kocha takich, jacy jesteśmy, trzeba nam stać się godnymi miłości pod fałszywymi pozorami. Udajemy więc, że jesteśmy lepsi niż w rzeczywistości.

Prawdziwą przyczyną, dla której tak mało ludzi wierzy w Boga, jest to, że przestali ufać, aby nawet sam Bóg mógł ich pokochać. Ale ich rozpacz jest jeszcze bardziej godna szacunku niż hipokryzja innych, którzy myślą, że mogą oszukać Boga i skłonić Go do kochania ich za to, czym nie są. Ten rodzaj dwulicowości jest jednakże dość częsty u tak zwanych „wierzących", czepiających się świadomie nadziei, że Bóg przejednany modlitwą poprze ich egoizm i obłudę i pomoże im do osiągnięcia ich samolubnych celów. Taka modlitwa ma małą wartość dla nich i nie oddaje czci Bogu. Wszak nie tylko upatrują w Nim potencjalnego rywala (przez to samo stawiając się z Nim na równej stopie), ale także myślą, że będzie handlował z nimi — a to jest już wielkim bluźnierstwem.

14. Jeżeli mamy kochać szczerze i z prostotą, trzeba nam w pierwszym rzędzie przezwyciężyć ten strach, że nas nikt nie kocha. Ale to nie stanie się przez wymuszenie w sobie wiary w jakąś iluzję lub tłumaczenie sobie, że jesteśmy przedmiotem czyjejś miłości, jeżeli to nie zgadza się z prawdą. Musimy w jakiś sposób ogołocić się z największych iluzji co do własnej wartości, uznać szczerze, jak bardzo jesteśmy niegodni kochania, schodzić w głąb naszej istoty aż dopóki nie dotkniemy się naszej podstawowej rzeczywistości i przekonać się, że mimo wszystko można nas jednak pokochać!

Jest to trudne zadanie — potrafi go dokonać jedynie całe życie prawdziwej pokory. Ale prędzej czy później musimy przecież poznać czym jesteśmy, a czym nie możemy być. Musimy zgodzić się na to, że nie jesteśmy tacy, jakbyśmy pragnęli. Musimy odrzucić naszą fałszywą i zewnętrzną osobowość niby jaskrawy a tani ubiór, którym ona też jest w istocie. Musimy znaleźć nasze prawdziwe „ja" w całym jego pierwotnym ubóstwie, a także w jego bardzo wielkiej i bardzo prostej godności: istoty stworzonej aby być dzieckiem Boga, której miłość może mieć cząstkę szczerości i oddania się samego Stwórcy.

Tak ubóstwo jak i godność naszej wewnętrznej istoty polega na jej zdolności kochania. Może zostać umiłowana przez Boga, a kiedy się to stanie, może odpowiadać jego miłości naśladując ją — może zwrócić się ku Niemu z wdzięcznością, uwielbieniem i żalem; może też iść do swoich bliźnich z litością, miłosierdziem i wielkodusznym poświęceniem.

Pierwszym krokiem do takiej szczerości jest poznanie, że chociaż sami nie mamy w sobie nic albo bardzo mało dobrego, potencjalnie nasza wartość jest wielka, bo możemy mieć nadzieję, że staniemy się przedmiotem miłości Boga. On nie kocha nas dlatego, że jeste-

śmy dobrzy, tylko my stajemy się dobrzy, ponieważ On nas kocha. Jeżeli przyjmiemy Jego miłość z prostotą, szczerość naszych uczuć dla innych ludzi będzie już mniej lub więcej zapewniona. Skoncentrowani całkowicie na niewyczerpanej szczodrości, której doświadczamy gdy Bóg nas kocha, nie będziemy się nigdy obawiać, że ta miłość może nas zawieść. Silni przekonaniem o miłości Boga do nas nie będziemy się przejmować zbytnio niepewnością uczuć innych ludzi. Nie chcę powiedzieć, że one staną się nam obojętne, skoro pragniemy, by oni kochali w nas Boga, Który w nas ich kocha. Ale ich miłość dla nas nie będzie nigdy źródłem niepokoju, gdyż i tak nie spodziewamy się jej przeniknąć i poznać jasno w tym życiu.

15. Całe zagadnienie szczerości sprowadza się więc w swej podstawie do problemu miłości i strachu. Człowiek samolubny, ciasny, słabo kochający, a pełen obawy czy będzie kochany, nigdy nie może być głęboko szczery, nawet jeśli jego usposobienie będzie się powierzchownie wydawać wylewne i otwarte. W głębi duszy będzie zawsze uwikłany w obłudę. Będzie sam siebie oszukiwał nawet w dziedzinie swoich najlepszych i najpoważniejszych zamiarów. Nie można bezpiecznie zawierzyć temu, co czuje lub mówi na temat miłości, dopóki jego własna miłość nie oczyści się przynajmniej z swoich najniższych i najnierozsądniejszych obaw.

Ale człowiek, który nie lęka się przyznać do wszystkiego, co w nim być nie powinno, a mimo to uznaje, że właśnie z powodu swoich braków może być kochany przez Boga, może zacząć być naprawdę szczery. Jego szczerość polega na ufności, nie w iluzjach co do swojej osoby, ale na ufności w nieskończonym i nie mogącym zawieść miłosierdziu Bożym.

16. Szczerość jest może najbardziej żywotnie ważną zaletą prawdziwej modlitwy. Jest jedynym rzeczywistym sprawdzianem naszej wiary, nadziei i naszej miłości Boga. Choćby nie wiem jak głębokie były nasze rozmyślania, jak surowe nasze umartwienia, jak wspaniała nasza liturgia, jak czysty nasz śpiew i jak wzniosłe nasze myśli o tajemnicach Bożych — wszystko będzie dla nas bezużyteczne, jeżeli naprawdę nie myślimy tego, co przez to wyrażamy. Cóż nam przyjdzie z tego, że ściągniemy na siebie klątwę rzuconą już przez dawnych proroków i podjętą na nowo przez samego Chrystusa: „Obłudnicy, dobrze o was prorokował Izajasz mówiąc: Lud ten czci mnie wargami, ale serce ich jest daleko ode mnie" (Mat. 5; 7, 8. Iz. 29; 13).

Skoro mnich jest człowiekiem modlitwy i człowiekiem Bożym najważniejszym jego obowiązkiem jest szczerość. Przy każdej sposobności przypomina nam to reguła św. Benedykta. Mówi, że ci, „co kłamią swoją tonsurą" nie są prawdziwymi mnichami. Pierwszą rzeczą, jaką powinniśmy wymagać od kandydata do życia zakonnego jest szczerość w jego poszukiwaniu Boga — *si vere Deum quaerit*. Jednym z dobrych uczynków, przez które mnich ma się uświęcać, jest „głoszenie prawdy sercem i wargami". Nie będąc świętym nie powinien też pragnąć by go ludzie za takiego uważali, tylko starać się nim rzeczywiście zostać. Dla upewnienia się co do prawdziwości swojej cnoty, powinien ją pokazywać raczej w czynach niż w słowach. Ale głównie chodzi o to, by w czasie modlitwy myśl jego szła za śpiewanymi wersetami (*mens concordet voci*). Tak jak Jezus, św. Benedykt woli krótką a czystą modlitwę niż wielką ilość próżnych słów albo powierzchownych medytacji.

Przede wszystkim trzeba, ażebyśmy w modlitwie stawali tacy, jacy jesteśmy, przed Bogiem takim, jakim jest. Nie można tego osiągnąć bez wytężonego wysiłku skupienia i wejścia w siebie. Ale jeśli jesteśmy szczerzy, nasza modlitwa nigdy nie będzie bezowocna, gdyż sama szczerość nawiązuje już natychmiastowy kontakt z Bogiem wszelkiej prawdy. (c. d. n.)

Thomas Merton
Tłum. Maria Morstin-Górska

ZDARZENIA – KSIĄŻKI – LUDZIE

AMERYKA ŁACIŃSKA

Największym skupiskiem katolików jest wciąż jeszcze Europa. Jej statystyki kościelne wykazują ponad 320 milionów ochrzczonych. Dynamika demograficzna przesuwa jednak bardzo szybko ilościowe stosunki sił naszego globu. W skali świata zarysowuje ona, jak wiadomo, nadchodzącą dominantę afro-azjatycką. W skali katolicyzmu zapowiada rychłą przewagę liczbową Ameryki Południowej. Liczba mieszkańców tego kontynentu, katolickiego w 80—98%, zbliża się już dziś do 200 milionów. W roku 1980 dojdzie prawdopodobnie do 297 milionów. Za czterdzieści lat przekroczy 450 milionów. Tempo przyrostu naturalnego jest tu już teraz najwyższe na świecie.

„Zacofane kraje katolicyzmu", jak nazywane są czasami republiki Ameryki Południowej, są więc wewnątrz katolickiej społeczności siłą podobnie dynamiczną, a zarazem niepokojącą, jak „zacofane" kraje afro-azjatyckie w społeczności współczesnego świata. Są siłą dynamiczną i niepokojącą nie tylko ze względów czysto demograficznych. Podobnie bowiem jak Afryka i Azja mogą wzbogacić kulturę krajów obecnie przodujących lub obrócić się przeciw nim, tak Ameryka Południowa może stać się cenną wartością lub klęską i stratą dla katolicyzmu. Czym się stanie?

*

Już sama historia walk o niepodległość tego pełnego sprzeczności kontynentu wymyka się wszelkim uporządkowanym uogólnieniom. Trudno na przykład podciągnąć ją pod utarte schematy myślowe, które zwykliśmy uważać za „prawidła rewolucji". Pierwszym aktem samodzielności kolonii hiszpańskich było utworzenie słynnych *junt* miejskich, które w roku 1810 zaczęły sprawować władzę w imieniu miast i prowincji. W popularnej tradycji patriotycznej rok ten symbolizuje „zrzucenie jarzma kolonizatorów". W rzeczywistości, jak świadczą brutalne wobec legend dokumenty, *junty* powstały „w celu obrony praw Jego Katolickiej Wysokości Ferdynanda VII, króla Hiszpanii", które to prawa były właśnie „brutalnie deptane" przez Napoleona.

Czemu lojalni początkowo członkowie *junt* — kreolscy arystokraci, właściciele olbrzymich latyfundiów i tysięcy niewolników, feudalni władcy chłopów pańszczyźnianych i magnaci młodego, drapieżnego handlu — przestali dosyć szybko marzyć o „zwróceniu Najjaśniejszemu Panu jego sztandarów, których nie umiała dlań ocalić jego własna administracja", a zaczęli marzyć o niepodległości, to sprawa, którą historycy komentują rozmaicie. Niektórzy podkreślają wpływ, jaki wywrzeć musiały hasła rewolucji francuskiej oraz praktyka sąsiednich Stanów Zjednoczonych na ruchliwe i oświecone środowiska miejscowej magnaterii. Sceptyczniejsi sądzą po prostu, że nie można rządzić bezkarnie. Pewne jest jedno: już w piętnaście miesięcy po przejęciu władzy „w obronie praw hiszpańskiej korony", *junta* miasta Caracas przekształciła się w suwerenny kongres Wenezueli i ogłosiła deklarację niepodległości, wzorowaną zresztą najdokładniej na Deklaracji Niepodległości USA z r. 1776. W krótkim czasie śladem Wenezueli poszły inne kolonie hiszpańskie.

Lud Ameryki Południowej: plemiona Indian i nomadów, chłopi pańszczyźniani, afrykańscy niewolnicy, pasterze, bandyci, okrutni „królowie prerii" i przykuci do kilofów nędzarze z kopalń cyny i srebra — stanęli wobec nieoczekiwanego daru feudalnej arystokracji, która ofiarowywała im wolność, równość i braterstwo. I lud Ameryki Południowej natychmiast ruszył do walki. W obronie króla hiszpańskiego. Przeciw „francuskim pomysłom" własnych potentatów.

Akt drugi tragicznej i zadziwiającej rewolucji przebiegał burzliwie i zawile. Podobnie jak w wypadku *junt*, samozwańcza ludowa „obrona Jego Katolickiej Wysokości" przekształciła się szybko w walkę o sprawy własne. „Francuskie pomysły", odrzucone jako program bogatych i znienawidzonych kreoli, powróciły w płomiennych odezwach „caudillos" — uwielbianych przywódców plebejskich „rojalistów". Powróciły — i zrobiły swoje. Tylko że w wersji ambitnych handlarzy bydła, chytrych sklepikarzy, właścicieli knajp i nieposkromionych awanturników prerii, którzy umieli porwać wzburzony i zdezorientowany tłum i zdobyć jego zaufanie, nie było już „wolności i braterstwa". Była tylko — równość. A „równość" oznaczała anarchię.

Pierwsze republiki Ameryki Południowej (Wenezuela i Argentyna) obalone zostały krwawo rękami ludu. Setki pierwszych republikanów straciło życie w najwymyślniejszych torturach na rozkaz straszliwych „caudillos", których z kolei mordowali wrogowie z własnych szeregów: zdrajcy lub konkurenci. W wielu młodych republikach rozgorzały też krwawe spory w łonie samych *junt*. Skłóceni obrońcy przedwczesnej wolności ginęli w walkach o władzę, zanim jeszcze zaczęli walczyć o jej posiadania. Tymczasem jednak lądowały wojska hiszpańskie. Metropolia

przystępowała do regularnej obrony swych posiadłości. Rozpoczynał się akt trzeci walk o niepodległość.

Król hiszpański rozporządzał armią i — zdawałoby się — poparciem mas, które wolały odległego monarchę niż aż nazbyt dotkliwie „obecnych" feudałów-republikanów. Rozporządzał też — co nie było błahe — prestiżem religii, zagrożonej przez „liberalne idee" miejscowej arystokracji. Republikanie natomiast rozporządzali męstwem i talentem kilku ludzi. Ludzie ci — Simon Bolivar i Paez (Wenezuela), San Martin (Argentyna, Chile), Artigas (Urugwaj) — związani byli w większym lub mniejszym stopniu z powszechnie znienawidzoną miejscową klasą posiadającą i oddani na śmierć i życie ideom, które były najoczywiściej historycznie przedwczesne: suwerenności i demokracji. Było jasne, że wojnę powinien wygrać król hiszpański. Wygrało ją — jak wiadomo — kilku szalonych ludzi, którzy poszli wbrew historii, wbrew nastrojom mas, wbrew własnej klasie i po których stronie stanęli wszyscy: nieokiełzani „caudillos", zbuntowany lud i skłóceni republikanie. W roku 1826 armia „Wielkiego Don Quijota" — jak nazywa Bolivara Miguel de Unamuno — przeważyła zwycięsko i ostatecznie bitwą pod Ayacucho (Peru) szalę wojny o niepodległość.

Niepodległość jednak okazała się nieodrodną córką wojny: tragiczną i absurdalną. Taką właśnie, jaką przeczuwał ją Bolivar, zdjęty zgrozą już u progu zwycięstwa. „W początkach wojny — pisał jeszcze w roku 1821 — przyjmowaliśmy do swych szeregów wszystkich, którzy umieli się bić. Nie pytaliśmy, nie mogliśmy pytać o nic więcej. I oto dziś nasi generałowie, oficerowie i dygnitarze cywilni to w większości mętne figury, których jedyną zaletą jest brutalna, czysto fizyczna odwaga. Odwaga taka była niezmiernie pożyteczna w bitwach, ale w czasie pokoju może być tylko groźbą dla ładu i spokoju. Cóż robić jednak: było to zło nieuniknione". Niepokój zwycięskiego dowódcy rósł nadal w miarę jak niepodległość stawała się „nieuchronna". „Nie ma pan pojęcia — pisał do prezydenta wolnej już wówczas Wenezueli — o stanie ducha naszych żołnierzy. To już nie są ci sami ludzie, których pan kiedyś znał. Walczyli długo i znają cenę swojej krwi. Uważają, że mają pełne prawo do wszelkich owoców zwycięstwa — żołnierskie prawo łupu, nie prawo do odpowiedzialności. Niech pan pamięta: to ludzie prerii. Prymitywni, ciemni, twardzi — na wszystko gotowi. I zarazem są to ludzie, którzy zawsze będą się czuli gorsi od tych, co nie są ciemni i prymitywni. Nie darują im tego przywileju, którego nie da się zdobyć z bronią w ręku, za żadną cenę krwi. Raczej go we krwi utopią... Niech mi pan wierzy: jesteśmy na skraju przepaści. Lub nawet raczej na wulkanie, który już dymi. Boję się więcej pokoju niż wojny".

Zwycięski „Don Quijot", poświęciwszy bez reszty życie i całą olbrzymią fortunę sprawie niepodległości, której się bał, umarł na gruźlicę w nędzy

i w samotności. Ostatnim dokumentem, jaki pozostawił, jest rezygnacja ze stanowiska prezydenta Wielkiej Kolumbii, pogrążonej już wówczas w walkach bratobójczych. „Ci, którzy służyli rewolucji — pisał — rozpętali żywioł... Kraje nasze wpadną nieodwracalnie w ręce rozbestwionego motłochu, po czym staną się łupem nędznych, tępych tyranów, pochodzących z mętów społecznych wszelkich kolorów i ras, zdolnych do wszelkich okrucieństw i zbrodni..."

W ciągu ostatnich stu lat miało miejsce w Ameryce Południowej około 120 zamachów stanu. Po straszliwych rządach coraz dzikszych i coraz okrutniejszych „caudillos" przyszły faszystowskie dyktatury, których totalistyczny, scentralizowany ład wydawał się wielu ludziom jedynym ratunkiem przed krwawą samowolą wojskowych *junt*. Po dyktaturach faszystowskich przyszły fale liberalizmu, w których na zasadzie wolnej gry sił grali tylko najsilniejsi, i kolejne „dyktatury oświecone", które w większości republik trwają po dziś dzień. Wywalczona 150 lat temu wolność toczy się wciąż jeszcze szlakiem tragicznej wizji Wielkiego „Don Quijota".

Współczesny obraz Ameryki Południowej jest równie chyba pełen sprzeczności i dramatyczny, jak jej historia polityczna. Jeśli istnieje jakiś wspólny mianownik dla wszystkich jej republik, to jest nim chyba właśnie kontrastowość, jaką spotyka się na każdym kroku i pod każdym względem. Olbrzymie, słabo zaludnione przestrzenie pustyń, niedostępnych gór, puszczy... i milionowe współczesne metropolie, jak Buenos Aires, Sao Paolo, Rio de Janeiro czy Mexico City, które jest czwartym co do wielkości miastem na półkuli zachodniej. Okręgi tropikalne, gdzie nigdy nie ustaje upał... i łańcuchy górskie, na których nigdy nie topnieje śnieg. 68% analfabetów w skali kontynentu i wyrafinowana kultura wąskich, zamkniętych koterii. Biali, Indianie, metysi, Murzyni... i katolicyzm, marksizm, okultyzm, indyferentyzm. Recytowane msze święte członków Akcji Katolickiej, pracującej i modlącej się coraz częściej według „wzorów francuskich"... i pobożność mas, o których mówi samokrytyczna miejscowa plotka, że znają tylko dwa sakramenty: chrzest i procesję na cześć Matki Boskiej z Guadelupy, Królowej Meksyku.

Sytuacja gospodarcza i polityczna Ameryki Łacińskiej jest niemniej zróżnicowana niż geografia, etnografia i kultura. Niektóre republiki, jak Brazylia, Argentyna, Chile czy Meksyk, wkraczają zdecydowanie i szybko w fazę industrializacji. W Brazylii na przykład odsetek dochodu narodowego, pochodzącego z przemysłu, skoczył w ciągu ostatnich 20 lat z 12 na 50%. W innych krajach jednak, szczególnie w Ameryce Środkowej, rolnictwem trudni się wciąż 80—85% ludności.

Jeśli chodzi o sytuację polityczną, to ogólną tendencją ostatnich lat jest przewaga systemów mniej lub więcej liberalnych lub dyktatur

zwanych „społecznymi" nad bezwzględnymi a nieraz wręcz zbrodniczymi dyktaturami wojskowymi (osiem dyktatur tego typu obalono w ciągu ostatnich pięciu lat). Niemniej również i w tej dziedzinie różnice są wciąż duże, a faktyczna gra sił społecznych w poszczególnych przewrotach i rewolucjach bywa często trudna do uchwycenia dla zagranicznego obserwatora. Kiedy na przykład w Argentynie w roku 1955 upadł reżim słynnego Perona, w śródmieściu Buenos Aires wiwatowano na cześć wolności i odzyskanej demokracji. Ale w sąsiednich dzielnicach robotniczych tłum szemrał w trwodze i trosce: „Jaki był to był, ale kto nas teraz obroni przed ICH wolnością"?

„Dramatem krajów Ameryki Łacińskiej — pisze E. Maspero — jest to, że istnieją tam w praktyce dwie wolności, przy czym żadna demokracją nie jest". Wolność słowa, prasy i stowarzyszeń, wolność handlu, prawo do działalności publicznej, zniesienie ograniczeń paszportowych to zdobycze, z których w obecnych warunkach społecznych, gospodarczych i kulturalnych mogą korzystać tylko nieliczne grupy, i te właśnie grupy o nie walczą. Liberalizm w powyższym sensie reprezentuje więc mieszczaństwo i pewna część inteligencji miejskiej. Dla reszty, dla większości „wolność" to ciągle jeszcze prawo do jedzenia, prawo do pracy, jakieś minimum poczucia bezpieczeństwa. Taką „wolność", tragiczną wolność nędzarzy i analfabetów, zapewnia nieraz chwilowo twarda ręka dyktatora i dlatego „dyktatury społeczne" bywają popularne. Na długą metę nie rozwiązują one jednak niczego: tworzą nowe oligarchie nie likwidując jednak, a zaledwie nieznacznie ograniczając poprzednie, i zostają z kolei obalone na rzecz liberalizmu, którego boją się tak często nędzarze. Koszta wszystkich kolejnych imprez politycznych płacą niezmiennie odwieczni płatnicy historii: najbiedniejsi, najciężej pracujący, najmniej winni, najbardziej bezradni. To znaczy — w tym wypadku — około 80% ludności. I to oznacza — w tym wypadku — koszty przerażające.

Jak już wspomnieliśmy, 80% ludności wielu republik południowoamerykańskich żyje z rolnictwa. A dochody chłopów, w większości małorolnych, i robotników nowoczesnych plantacji kawy, tytoniu czy trzciny cukrowej wahają się od 16 do 100 dolarów rocznie, czyli są niższe niż w Abisynii, Kongo Belgijskim czy Jemenie (w USA przeciętny dochód najniżej płatnych pracowników wynosi 1 500 dolarów rocznie). Jednocześnie istnieją prywatne majątki ziemskie wielkości Belgii albo Anglii. Jednocześnie w Argentynie (sześć razy większej od Francji) piąta część ziemi należy do dwu tysięcy rodzin. Majątki jednej z nich obejmują 300 tysięcy hektarów. 1% ludności Chile ma na własność 52% całej powierzchni uprawnej tego kraju. 1% ludności Meksyku ma 85% ziemi. W Kolumbii jest nieco „lepiej": 55% gruntów rolnych stanowi własność 3% ludności.

Sytuacja robotników przemysłu uważana jest na ogół za korzystniejszą. Zarabiają oni 6—7 razy mniej niż niewykwalifikowani robotnicy francuscy. Brak mieszkań (jeszcze w roku 1950 deficyt wynosił 20 milionów izb) każe im często gnieździć się w budach ze starych skrzyń, w dziurach w ziemi lub pod gołym niebem. Mimo to wszystko jednak są „uprzywilejowani": ich dochód jest stały. Setki tysięcy mieszkańców okolic rolniczych emigrują więc co roku do okręgów przemysłowych. Okręgów takich jest coraz więcej. Jak dotąd, nie nastąpiła jednak dzięki nim radykalna poprawa sytuacji ludności pracującej. 63% obywateli Ameryki Łacińskiej otrzymuje zaledwie 23% jej dochodu narodowego. Dwie trzecie ludności cierpi głód.

Jak przedstawiają się na tym tle aktywa i pasywa katolicyzmu? Bywają one, jak wiadomo, oceniane niezwykle pesymistycznie, i to nie tylko przez zagranicznych obserwatorów, ale nawet przez niektórych przedstawicieli południowo-amerykańskiej Hierarchii. Oto jak charakteryzuje sytuację trzeciej części światowej wspólnoty katolickiej jeden z najwybitniejszych tamtejszych działaczy, biskup Chile, Manuel Lorrain: „Ameryka Łacińska jest u progu nieuniknionych i radykalnych reform i zmian. Głęboko gorszące społeczne nierówności, olbrzymie masy proletariatu i sub-proletariatu, żyjące w warunkach urągających człowieczeństwu, monopolizacja własności ziemskiej... i powszechny brak świadomości społecznej zamożniejszych katolików, wszystko to wskazuje, jak palącą sprawą jest zajęcie przez katolicyzm tutejszy zdecydowanego, bezkompromisowego stanowiska. Z nami lub bez nas — reformy nastąpią. Jeżeli bez nas jednak — to przeciw nam".

Dramatyczny ton oświadczenia biskupa Chile usprawiedliwia wiele cyfr. Odsetek ochrzczonych w Ameryce Południowej waha się od 70 do 98% ludności. Ale odsetek praktykujących wśród młodszego pokolenia wynosi, według danych Komisji Episkopatu dla Ameryki Łacińskiej, 3,5% mężczyzn i 9,5% kobiet. W krajach, których większość mieni się „państwami katolickimi", zaledwie 20—30% dzieci uczęszcza na lekcje religii, i to najczęściej tylko do chwili pierwszej Komunii świętej. Sakrament Ostatniego Namaszczenia otrzymuje 1,8% ochrzczonych. Według oceny włoskiej „Civiltà Cattolica", która zwykła skłaniać się ku poglądom raczej optymistycznym, „najwyżej 15—30% katolików, licząc także małe dzieci, zna i zachowuje podstawowe przepisy religijne"

A oto dane o liczbie księży, którzy stoją wobec zarysowanej wyżej sytuacji. Jest ich ogółem niewiele ponad 32 tysiące na 156 milionów ochrzczonych katolików (dla porównania: w Polsce jest ponad 20 tysięcy księży na 28 milionów wiernych). Trzecia część katolików świata rozporządza więc zaledwie 1/11 ogólnej liczby duchowieństwa.

Trudno zaprzeczyć, że istnieją podstawy do niepokoju. Mimo to jednak spotyka się też wiele ocen nie pozbawionych optymizmu. Duża ich część

pochodzi z tych środowisk katolickich Ameryki Łacińskiej, które skłonne są, czasem w najlepszej a czasem w nienajlepszej wierze, wysuwać na plan pierwszy aspekty statystyczne i emocjonalne. 90% ochrzczonych i niewątpliwie szczere przywiązanie mas wiejskich do Matki Boskiej pozwala tego typu obserwatorom głosić, że — jak tego pragną — „wszystko jest w porządku". Bywają też jednak optymiści innego typu. Nie stawiają oni na potężny i martwy nieraz ciężar statystyki ochrzczonych. Liczą raczej na niewielkie jeszcze lecz dynamiczne siły odnowy.

Trudno jest oczywiście ryzykować odpowiedź na pytanie, gdzie przebiega linia słusznego środka między tak sprzecznymi ocenami. Interesująca wydaje się tu w każdym razie opinia stosunkowo ostrożna, a pochodząca od człowieka niewątpliwie kompetentnego: od dyrektora brukselskiego Ośrodka Socjologii Religii, ks. F. Houtarda. Ks. Houtard, który spędził szereg lat w Ameryce Południowej, jest autorem znanej pracy pt. „Aspekty socjologiczne katolicyzmu amerykańskiego". Poniżej przytaczamy jej fragmenty, które ukazały się w „Économie et Humanisme" (nr 109, rok XVII, 1959) pod tytułem „W poszukiwaniu nadziei".

*

„Problemy społeczne i religijne Ameryki Łacińskiej są na ogół znane i nie wymagają szczegółowego omawiania. Wiadomo na przykład, że dotychczas jeszcze dominuje tam cywilizacja typu wiejskiego, że około 90% ludności to katolicy i że przeważający typ religijności to wiara niewątpliwie szczera, choć dość naiwna i prymitywna. Pamiętać jednak trzeba, że wiara ta przetrwała liczne wstrząsy i przewroty, jakie były udziałem większości republik południowo-amerykańskich, właśnie dzięki specyficznemu typowi tamtejszej cywilizacji: była chroniona i przekazywana z pokolenia na pokolenie przez wiejskie środowisko i jego patriarchalną rodzinę. Nawet tragiczny w Ameryce Południowej brak księży nie zdołał tego przekazu przerwać, choć wiedza religijna jest niewątpliwie minimalna i powierzchowna.

Dzisiaj jednakże sytuacja zmienia się gwałtownie i szereg czynników działa w kierunku dezintegracji katolicyzmu. Przede wszystkim wymienić trzeba niezmiernie szybką ewolucję społeczną i gospodarczą, spowodowaną w pierwszym rzędzie industrializacją. Z dnia na dzień całe okręgi przekształcają się w strefy przemysłowe. Zewsząd ściąga do nich ludność w poszukiwaniu zatrudnienia. Proces industrializacji przebiega jednak w niezmiernie prymitywnych warunkach społecznych. W wielu koloniach Boliwii, na plantacjach Gwatemali, w cukrowniach Kuby czy Haiti warunki te są dziś takie, jak w Europie przeszło sto lat temu.

Ludność o wielowiekowych wiejskich tradycjach przerzuca się więc z dnia na dzień w rytm cywilizacji przemysłowej. Tworzy się nowa klasa robotnicza, której świadomość klasowa jest na razie słaba, lecz która powoli zaczyna się organizować. Organizuje się jednak — i to jest znamienne — poza orbitą katolicyzmu, jeśli nie przeciw katolicyzmowi.

Innym czynnikiem owej dezintegracji, który łączy się z poprzednim, jest urbanizacja. Rozwój miast, szczególnie wielkich miast przemysłowych, przybiera w Ameryce Południowej tempo zadziwiające. Już dziś ponad 20 milionów ludzi mieszka w milionowych metropoliach. W ciągu ostatnich 15 lat liczba mieszkańców większości dużych miast wzrosła dwukrotnie. Wszystko to stawia naturalnie Kościół wobec poważnych trudności. Sieć parafii miejskich jest zbyt mała i na skutek tego przeciążona, a olbrzymie nowe dzielnice robotnicze znajdują się całkowicie poza jej zasięgiem. Na jedną parafię w Sao Paolo przypada średnio 23 tysiące wiernych, w Bogocie 14 tysięcy, w Montevideo 25 tysięcy, w Buenos Aires 27 tysięcy, w Meksyku (stolicy) 35 tysięcy, w Lima 16 tysięcy, w Rio de Janeiro 23 tysiące, w Hawanie 60 tysięcy. W warunkach masowej, miejskiej cywilizacji tradycyjna religijność ludności napływowej zanika dosyć szybko.

Innym czynnikiem działającym przeciw katolicyzmowi jest rosnący wpływ komunizmu. Wpływ ten nie objął wprawdzie dotąd szerokich mas ludowych, jest jednak silny wśród intelektualistów i w młodych organizacjach robotniczych, a pamiętać należy, że właśnie w tych środowiskach komunizm zawsze rozpoczynał swe działanie i że przez nie zdołał z czasem opanować kraje o tradycjach typowo wiejskich, a częściowo nawet chrześcijańskich, jak Rosja czy Chiny.

Na koniec wymienić trzeba jeszcze jeden czynnik niekorzystny dla katolicyzmu. Jest nim działalność protestancka. Nie jest to tajemnicą dla nikogo, że protestantyzm północno-amerykański czyni dziś ogromne wysiłki w kierunku przyciągnięcia Ameryki Łacińskiej. Od czasu gdy Chiny, a częściowo także Indie i Indonezja, stały się niedostępne dla misjonarzy, coraz więcej pastorów przybywać zaczęło do republik południowo-amerykańskich. Brazylia — jak twierdzą sami protestanci — jest dziś krajem, gdzie ich sukcesy są największe na świecie. Chociaż ilościowe rezultaty akcji protestanckiej są mimo wszystko ciągle dość nikłe, powoduje ona już dziś duży zamęt pojęciowy, szczególnie wśród mieszkańców miast, i budzi coraz szersze zainteresowanie. Dziesiątki tysięcy mieszkańców Santiago (Chile) gromadziły się na przykład co wieczór, przez szereg tygodni, na stadionie miejskim, aby słuchać przemówień popularnego północno-amerykańskiego pastora.

Wszystkie wyliczone tutaj czynniki dezintegracji katolicyzmu, jakie działają dziś w Ameryce Południowej, domagają się odważnej i realistycznej oceny sytuacji. Powiedzmy sobie szczerze: jeżeli katolicyzm

europejski, rozporządzający przecie znacznie większą liczbą instytucji i duchowieństwa, ucierpiał poważnie z powodu tych samych czynników, jeśli już dziś daje się zauważyć ich wpływ na młode jeszcze wspólnoty katolickie Afryki, to jest rzeczą jasną, że również Ameryka Południowa nie uniknie ich konsekwencji, i że konsekwencje te — w jej wypadku — muszą stanowić poważny wstrząs.

Jesteśmy więc świadkami narodzin nowej Ameryki Łacińskiej, i u progu jej nowego nawrócenia. Historia pierwszej chrystianizacji tego kontynentu może niewątpliwie nauczyć nas tu niejednego i warto studiować ją dokładniej niż dotychczas. Teraz, jak i wówczas, chodzi przecież głównie o to, aby zrozumieć konkretną sytuację społeczną i gospodarczą, w której mamy działać, i aby za tą sytuacją nadążyć; Dobra Nowina dociera do ludzi drogami, na których działają prawa ludzkie, społeczne i psychologiczne. Teraz — jak i wówczas — chodzi także o to, aby czynnie bronić sprawiedliwości. Znane są na ogół mało budujące fakty z historii pierwszych kampanii misyjnych w XVI i XVII wieku. Nie wszyscy pamiętają jednak — a szkoda — ile razy misjonarze występowali w obronie swych parafian, ile razy przypominali z naciskiem prawa, jakie zagwarantowano Indianom. Ileż razy wreszcie podkreślali uroczyście — bo trzeba było wówczas takich podkreśleń — że tubylcy mają duszę nieśmiertelną i są ludźmi jak Europejczycy. Wielu zapłacić musiało drogo za te słowa prawdy, lecz one właśnie były niewątpliwie jednym z czynników budujących zaufanie do religii, zaufanie tym cenniejsze, że wówczas — znów jak teraz — bywali duchowni, którzy postawą swoją to zaufanie podkopywali.

Oba te zadania — opanowanie sytuacji i obrona sprawiedliwości — są sprawą pierwszorzędnej wagi, kiedy w grę wchodzą przemiany tak gwałtowne, jak te, które obserwujemy na kontynencie południowoamerykańskim. Wczorajszy układ społeczny zanika z dnia na dzień i duszpasterstwo oparte na tym układzie musi trafiać w próżnię. Trzeba z powrotem podjąć studia języka naszego apostolatu, choć w innym nieco sensie, niż uczynili to pierwsi lingwiści na tym terenie — misjonarze XVII wieku. Trzeba zgłębić i zrozumieć kulturę, jaka się tworzy pod wpływem rodzących się zjawisk społecznych: urbanizacji i uprzemysłowienia, podobnie jak pierwsi misjonarze — poprzednicy nieznanych wówczas etnografów i socjologów — studiowali poważnie i wnikliwie obyczaje i kulturę tubylców. Jest to dziś niewątpliwie zadanie dla zawodowych socjologów i jeśli Kościół nie wahał się poświęcać mu w przeszłości dziesiątków swych apostołów, byłby niewierny sobie samemu, gdyby nie uczynił tego także dziś.

W chwilach gwałtownej ekspansji ekonomicznej występują zawsze tendencje ku lekceważeniu humanistycznych i społecznych aspektów procesów gospodarczych. Obserwujemy to właśnie w Ameryce Połud-

niowej. Dynamiczny kapitalizm współczesny zdaje się nie dostrzegać wcale mas proletariackich, którymi zapełnia swe miasta, ani mas wiejskich, które są również pośrednio dotknięte przeobrażeniami, jakie niesie. Jest oczywistym zadaniem Kościoła zrozumieć to i zająć stanowisko. Jeśli tego nie uczyni, własna Jego misja zostanie poważnie zagrożona i masy Go opuszczą.

Czy jednak Kościół Ameryki Południowej zdaje sobie sprawę z sytuacji? Czy stara się, równie żarliwie jak ongiś, przepoić Ewangelią nowy, rodzący się świat, bronić sprawiedliwości, stawać po stronie ubogich i wzgardzonych, uwspółcześniać swoją akcję duszpasterską?

Powierzchowny obserwator będzie niewątpliwie skłonny odpowiedzieć negatywnie na wszystkie te pytania. Przyznać też trzeba, że obecny obraz Kościoła nie wydaje się zbyt dynamiczny, a przeciwnie — czyni wrażenie instytucji związanej z tym, co odchodzi w przeszłość, i żyjącej swą minioną wielkością. Niejedno zdaje się świadczyć o tym, że katolicyzm południowo-amerykański pozostał w tyle za przemianami społecznymi, że sieć organizacyjna Kościoła zawiodła na całej linii i że jego zainteresowania idą bardziej w kierunku doraźnych taktyk politycznych niż w kierunku realnych problemów ekonomicznych i społecznych.

W rzeczywistości jednak obraz taki nie jest całkiem ścisły. Przemawia za nim wprawdzie wiele poważnych danych, są jednak także inne fakty, o których warto pamiętać. Obok ludzi, którzy żyją przeszłością i którzy opierają się na martwych już dziś instytucjach, są też w Kościele południowo-amerykańskim inni, którzy śledzą uważnie cechy nowego społeczeństwa. Prace badawcze nie są jeszcze prowadzone systematycznie i jest to ich wielki brak, lecz zostanie on prawdopodobnie wkrótce przezwyciężony.

Frapujący rozkwit intelektualny katolicyzmu daje się dziś zauważyć we wszystkich krajach świata. Ameryka Łacińska nie stanowi tu wyjątku, choć pozostaje niewątpliwie w tyle za Europą. Wiele diecezji wysyła swych młodych księży na uniwersytety europejskie, gdzie studiują oni nauki społeczne. Żałować należy tylko, że zbyt często zainteresowania ich idą w kierunkach głównie teoretycznych. Historia stosunków państwa i Kościoła, demokracja ekonomiczna czy katolicka doktryna społeczna to tematy godne z pewnością wnikliwych studiów, niemniej pożądana byłaby także specjalizacja w socjologii i jej metodach badań. Tylko bowiem solidna wiedza socjologiczna umożliwić może poważną ocenę sytuacji i wytyczenie realnych dróg reformy organizacyjnej Kościoła.

Wielu księży nie może jednak, mimo najlepszej woli, poświęcić się studiom społecznym. Dzieje się to bądź z powodu braku środków finansowych, bądź dlatego, że wielu biskupów, zaabsorbowanych bieżącymi

trudnościami (co jest zresztą zrozumiałe), nie dostrzega jeszcze ważności prac tego rodzaju dla całokształtu misji Kościoła. Księża ci podejmują więc na miejscu liczne inicjatywy apostolskie i społeczne. Zakładają spółdzielnie robotnicze i wiejskie, tworzą ekipy młodych intelektualistów i robotników, których celem jest między innymi wyrobienie społecznej odpowiedzialności, organizują zebrania i seminaria poświęcone problematyce socjologicznej i gospodarczej, wydają czasopisma, w których omawiane są współczesne zagadnienia społeczne, duszpasterskie itp.

Wielu biskupów Ameryki Południowej znajduje się już dziś na pozycjach awangardy tamtejszego katolicyzmu. Najbardziej znany i ceniony jest biskup Lorrain z Chile. Podkreślić trzeba, że duży wpływ na rozbudzenie poczucia odpowiedzialności, tak duchowieństwa, jak laikatu południowo-amerykańskiego, wywarły niektóre ruchy katolickie, jak na przykład JOC (Katolicka Młodzież Robotnicza). Proces odnowy jest w toku. I nic nie zdoła już go powstrzymać.

Jak wspomnieliśmy, katolicy południowo-amerykańscy nie zawsze zdają sobie sprawę z tego, jak oburzające i niebezpieczne są sytuacje, które stwarza postęp ekonomiczny. Z chwilą jednak, gdy dociera to do ich świadomości, reagują energicznie. Wielu biskupów zabiera ostatnio głos w obronie społecznej sprawiedliwości. Szeroki rozgłos zyskało na przykład wystąpienie Kardynała Chile w związku ze strajkiem robotników rolnych. Episkopat Boliwii opowiedział się za upaństwowieniem kopalń cyny. Kardynał Gamara domagał się likwidacji slumsów w Rio de Janeiro.

Ruchy Akcji Katolickiej, szczególnie JOC, reagują żywo na krzywdę społeczną we wszelkich jej postaciach. Zwracają na nią uwagę księży i w razie potrzeby składają sprawozdania biskupom. W braku chrześcijańskich związków zawodowych, które są na razie bardzo nieliczne, obecność JOC w świecie robotniczym jest tym bardziej cenna.

Mimo to wszystko pozostaje jeszcze wiele do zrobienia w dziedzinie walki o sprawiedliwość społeczną. Nie można powiedzieć, aby Kościół południowo-amerykański jako całość był już dziś w pełni świadom swojej roli i swojej odpowiedzialności Działanie Ducha Świętego jest już jednak widoczne: stanowisko katolicyzmu staje się coraz bardziej jednoznaczne i stanowcze.

Jest rzeczą zupełnie niewątpliwą, że rola misjonarza nowego świata, jaki rodzi się na kontynencie południowo-amerykańskim, przypadnie w udziale laikatowi. Aby mógł on się wywiązać z tego zadania, potrzebne jest tylko odpowiednie przygotowanie. Świeckim katolikom Ameryki Łacińskiej nie można bowiem z pewnością zarzucić braku zapału· Bardzo liczni są już dziś świeccy apostołowie, których przykład jest porywający. Pod tym względem kontynent południowo-amerykański

nie ustępuje z pewnością Europie. Młode i żarliwe środowiska laikatu, te, które »zrozumiały«, stanowią jednak nie tylko bezcenny ferment apostolstwa świeckich. Spotyka się wśród nich także wiele powołań kapłańskich. Pamiętam — pisze ks. Houtard — barak JOC w Santiago, którego sześciu mieszkańców-robotników spędzało wieczory po pracy na nauce łaciny, aby móc zdać egzamin do seminarium. Pamiętam także ośmiu działaczy JOC z Sao Paolo, którzy w równie ciężkich warunkach przygotowywali się do kapłaństwa. Wielu księży, i wybitnych działaczy katolickich rekrutuje się także z szeregów JEC (Katolicka Młodzież Studencka). Brak im czasem praktycznej znajomości problematyki społecznej, mają za to rozległe i ugruntowane przygotowanie doktrynalne.

Gorąca i szczera pobożność ludu południowo-amerykańskiego pozwala się spodziewać, że Akcja Katolicka ma przed sobą olbrzymie możliwości, o ile zdoła znaleźć wspólny język z szerszymi niż dotąd środowiskami. W czasie Kongresu Maryjnego w Argentynie całe wsie były zupełnie wyludnione: wszyscy mieszkańcy ruszali w drogę, aby oddać cześć Matce Boskiej. Wielu z nich wędrować musiało pieszo szesnaście dni. Byłoby ślepotą nie doceniać wymowy takich faktów. Byłoby przerażającym brakiem odpowiedzialności nie czuć się przez nie zobowiązanym.

Przykłady powyższe, wybrane na chybił-trafił wśród wielu podobnych, świadczą o ofiarności i zapale laikatu południowo-amerykańskiego. Gdyby ten bezcenny skarb był odpowiednio pielęgnowany przez dość licznych i odpowiednich duszpasterzy, wydałby z pewnością stokrotne owoce. W ciągu życia dwu pokoleń Ameryka Południowa może nie tylko nadrobić własne opóźnienia, ale zacząć dostarczać wspaniałych misjonarzy innym krajom. Nastąpić to jednak może tylko w tym wypadku, gdy istniejące i autentyczne potrzeby religijne zostaną we właściwy sposób zaspokojone.

Księża i działacze Ameryki Łacińskiej nie mogą jednak jeszcze podołać sami wszystkim swym zadaniom. Konieczna jest więc także pomoc katolików innych krajów.

Już dziś, na szczęście, nie brak przykładów odnowy metod duszpasterskich. W Kolumbii na przykład prowadzony jest systematycznie „apostolat radiowy". Obok zagadnień religijnych program obejmuje także lekcje czytania i pisania, pogadanki rolnicze, porady krawieckie itp., zaspakajając w ten sposób realne potrzeby społeczne i kulturalne. W Argentynie ks. Elisalde kształci nowy typ działaczy katolickich: »oblaci apostolatu« przebywają przez kilka lat w specjalnym kolegium na przedmieściach Buenos Aires, gdzie otrzymują szkolenie zawodowe i przygotowują się jednocześnie do którejś z pomocniczych funkcji kościelnych, przechodząc kurs dla organistów, katechetów czy zakrystianów. 150 młodych ludzi ukończyło już kolegium ks. Elisalde i wielu z nich pracuje dziś w Argentynie, Boliwii i Paragwaju.

Liczne wizyty ks. Cardjin (belgijski założyciel JOC — przyp. tłum. MG) wywarły olbrzymi wpływ na odnowę duszpasterstwa. Wygłosił on setki odczytów i odbył tysiące rozmów z księżmi i działaczami świeckimi. Owocem ich było powstanie młodzieżowych ruchów Akcji Katolickiej, przede wszystkim oczywiście JOC, która istnieje dzisiaj we wszystkich niemal republikach, a potem także JEC i JAC (Katolicka Młodziez Rolnicza).

Wiele parafii zostało całkowicie zreformowanych. W Buenos Aires na przykład słynna już dziś ekipa księży z Todos los Santos, robotniczej parafii, w której liczba praktykujących spadła do 3%, pracuje na wzór paryskiej wspólnoty Saint-Séverin. Eksperyment Todos los Santos znajduje coraz więcej zwolenników i bywa coraz częściej zalecany jako wzór do naśladowania.

Wymienić tu trzeba wreszcie poważną pomoc Europy w uzupełnianiu niewystarczających wciąż kadr duchowieństwa. W Hiszpanii istnieje kilka seminariów, które kształcą wyłącznie przyszłych misjonarzy Ameryki Południowej. „Seminarium Ameryki Łacińskiej" w Louvain przygotowuje również przyszłych kapłanów dla katolickiego i misyjnego zarazem kontynentu.

W Ameryce Łacińskiej ma niewątpliwie miejsce »cicha rewolucja« w sensie społecznym i gospodarczym. Przygotowuje się tam jednak także »cicha rewolucja« duchowa i oby jak najszybciej rosła liczba tych, którzy to rozumieją. Kwas już jest w cieście".

Maria Garnysz

POLSKIE SEMINARIUM W ORCHARD LAKE

Na północnym skraju Stanów Zjednoczonych, opodal wielkiego jeziora Michigan i nie daleko granicy kanadyjskiej leży niewielkich rozmiarów jezioro Orchard Lake. Tam w malowniczej i mało zamieszkałej okolicy [1]

[1] „Niezapomniane wrażenie pozostawia widok ślicznego jeziora Orchard Lake, które zawdzięcza swoją nazwę pięknym sadom je otaczającym i które dało nazwę naszej miejscowości, położonej niedaleko od miasta Pontiac. W środku tego jeziora leży malownicza wysepka (Me-nah-sa-gor-sing), której piękno zachwyca wyobraźnię artysty, a historia jej łączy się z postacią wielkiego wodza Indian, Pontiac. Walczył on w oparciu o Francuzów z Anglikami nie o izolację zachodnich Indian od Białych, lecz o pewną względną wolność dla nich. Chciał zmusić Anglików, aby zmienili swoją krzywdzącą politykę wobec narodów o niższych kulturach" (ks. dr Walery J a s i ń s k i — profesor w Orchard Lake).

pracuje Polskie Seminarium, założone w 1885 roku przez kapłana emigracyjnego, ks. Józefa Dąbrowskiego. Jest to jedyne Polskie Seminarium w całej Ameryce Północnej.

Warto z okazji 75-lecia istnienia Seminarium w Orchard Lake przypomnieć jego historię i znaczenie dla kultury polskiej w Stanach Zjednoczonych. Zakłady Naukowe w Orchard Lake są najpoważniejszym ośrodkiem polskiej myśli katolickiej w Stanach Zjednoczonych i jedynym — wśród 148 katolickich zakładów teologicznych — zakładem polskiego pochodzenia. Polskie Seminarium to nie wysepka topniejącej polskości, ale centrum kultury polskiej i matka duchowa duszpasterzy polonijnych.

W niniejszym artykule chodzi przede wszystkim o ukazanie wewnętrznej struktury, organizacji studiów oraz formacji intelektualnej młodych Amerykanów polskiego pochodzenia na tej uczelni. Na wstępie krótka wzmianka historyczna o Polskim Seminarium w Orchard Lake·

1

Największe nasilenie emigracji Polaków do Stanów Zjednoczonych w XIX w. przypadło na lata po ostatnim powstaniu narodowym 1863/64 r. Wśród emigrantów politycznych znajdował się również ks. J. Dąbrowski — przyszły założyciel Polskiego Seminarium w Ameryce.

Biskupi amerykańscy widząc wzrastającą z każdym dniem emigrację polską bardzo często zwracali się do ks. kardynała Ledóchowskiego o polskich księży, aby ci objęli duszpasterstwo nad swoimi rodakami. Jednak ze względu na tragiczne położenie narodu polskiego, ks. kardynał Ledóchowski nie mógł zadośćuczynić prośbie Episkopatu amerykańskiego. Postanowił natomiast założyć Polskie Seminarium dla Amerykanów polskiego pochodzenia. W tym celu zwrócił się do papieża Leona XIII, który ten projekt zaaprobował. Zrealizowanie decyzji polecono ks. Leopoldowi Moczygębie, franciszkaninowi.

Ks. L. Moczygęba po przybyciu do Ameryki zebrał potrzebne fundusze (8 tys. dolarów), ale ze względu na podeszły już wiek nie był zdolny doprowadzić dzieła do końca i dlatego złożył sprawę na ręce ks. J. Dąbrowskiego. Młody i energiczny ks. J. Dąbrowski, niedawny dowódca oddziału wojsk powstańczych generała Mierosławskiego, z wielkim entuzjazmem i zapałem zabrał się do dzieła i w krótkim czasie doprowadził je do końca.

Miejsce przyszłego Seminarium obrano w Detroit — w najruchliwszym centrum Polonii amerykańskiej. Było wówczas w Detroit 40 tys. Polaków. Za pieniądze zebrane przez ks. L. Moczygębę zakupiono od francuskiego farmera dwa i pół akra ziemi przy ul. St. Aubin i Forest. Budowę rozpoczęto w 1884 roku, a 24 lipca 1885 roku położono kamień węgielny,

na którym zostały wyryte imiona dwóch pierwszych słowiańskich świętych: Cyryla i Metodego. Budowę ukończono w 1887 roku i w tym samym roku 15 grudnia nastąpiło uroczyste otwarcie pierwszego Polskiego Seminarium Duchownego w historii emigracji polskiej [2]. W 1909 r. Seminarium Polskie zostało przeniesione z Detroit do Orchard Lake. Przez Seminarium w Orchard Lake przeszło około 13 tys. studentów, w tym ukończyło dwa tysiące teologię [3].

2

Formacja intelektualna polskich studentów Orchard Lake koncentruje się na trzech następujących wydziałach: *High School*, *St. Mary's College* i *SS. Cyril and Methodius Seminary*. *High School* jest akredytowany przez Uniwersytet w Ann Arbor (Michigan) i obejmuje czteroletni kurs, przygotowujący młodzież do studiów w kolegiach i uniwersytetach.

St. Mary's College jest to czteroletni kurs obejmujący następujące wydziały: filozofii i religii, języków i literatury, nauk społecznych oraz nauk przyrodniczych. Seminarium wreszcie kształci przez cztery lata przyszłych duszpasterzy polonijnych. Kandydaci do Seminarium pochodzą z całej Ameryki i są wysyłani przez poszczególnych biskupów. Aktualnie przeszło tysiąc księży-wychowanków Orchard Lake pracuje w całej Ameryce.

Jakie cele i zadania stawia kierownictwo Polskiego Seminarium oraz na czym polega „polskość" zakładów naukowych w Orchard Lake? Innymi słowami: czym różni się od każdej innej uczelni amerykańskiej? Na te pytania odpowiada ks. prof. W. Jasiński w artykule *Wyjaśnienie godła naszego Zakładu*: „Różni się tym, że celem jej jest wytworzenie w duszach studentów harmonii trzech duchowych kultur, a mianowicie: katolickiej, amerykańskiej i polskiej. Harmonia tych trzech kultur ma olbrzymie znaczenie pedagogiczne i kulturalne. Kultura bowiem to wartości duchowe, tak konieczne dla rozwoju umysłowego człowieka. Im więcej ich ktoś posiada tym jest duchowo bogatszy i tym bardziej jest pożyteczny dla postępu kulturalnego swojego kraju. Gdzie nie ma wzajemnego oddziaływania tych różnych kultur na siebie, tam panuje zastój umysłowy, ubóstwo duchowe i upadek kulturalny".

Ambicją więc Zakładów Naukowych w Orchard Lake jest wzbogacenie kultury amerykańskiej kulturą narodu polskiego. W tym celu na terenie Seminarium Polskiego pielęgnuje się znajomość języka polskiego, ponieważ „kto nie zna języka narodu, ten nie może znać tego narodu" [4].

---

[2] W. Smołczyński, *Historya Osady i Parafji Polskich w Detroit, Mich.*, Detroit 1907.

[3] Ks. J. P., *Historia i znaczenie Orchard Lake*, Orchard Lake 1954.

[4] Ks. W. Jasiński, *Po co się uczyć języka polskiego i kultury polskiej w Ameryce?*, Orchard Lake 1941.

3

Chłopcy wysyłani przez swoich rodziców na studia do Orchard Lake w przeważającej części nie znają w ogóle języka polskiego, albo znają go w minimalnym stopniu. Osobiście byłem świadkiem faktu nieznajomości języka polskiego, kiedy towarzyszyłem przed paru laty pielgrzymce Orchard Lake na Jasną Górę. Z większością chłopców z *High School*, mimo że niektórzy z nich przebywali w Orchard Lake już od szeregu lat, można było porozumieć się tylko w języku angielskim. Na terenie Polskiego Seminarium językiem wykładowym jest język angielski. Języka natomiast polskiego uczą się obowiązkowo pięć godzin tygodniowo.

Lepsza znajomość języka polskiego istnieje wśród studentów *College*, a przede wszystkim wśród alumnów Seminarium Duchownego — przyszłych duszpasterzy Polonii Amerykańskiej.

Klerycy-studenci celem pogłębienia znajomości języka polskiego zorganizowali się w poszczególne zrzeszenia i kluby studenckie. Między innymi na terenie Orchard Lake istnieją następujące organizacje młodzieżowe, poświęcone wyłącznie kultywowaniu ducha polskiego wśród adeptów Polskiego Seminarium: „Conrad Club" i „Skarga Society". Celem „Conrad Club" jest pogłębienie znajomości literatury narodowej oraz rozwijanie twórczości własnej członków zrzeszenia przez pisanie krótkich artykułów i opowiadań w języku polskim, umieszczanych następnie w czasopismach młodzieżowych Zakładu. Podobnie i klerycy, zrzeszeni wokół „Skarga Society", usiłują przez wygłaszanie próbnych kazań w języku polskim oraz przez wystawianie polskich sztuk teatralnych dla okolicznej Polonii umocnić znajomość języka ojczystego.

Masowa organizacja w Seminarium Polskim, która ma na celu pielęgnowanie kultury polskiej i języka polskiego, to „Stowarzyszenie Literackie im. św. Kazimierza Królewicza". Członkami „Stowarzyszenia Literackiego" są wszyscy studenci Orchard Lake. W ciągu roku „Stowarzyszenie Literackie" urządza akademie, wieczornice, koncerty, audycje radiowe, pogadanki, referaty, wystawy, konkursy, zabawy. Na wszystkie tego rodzaju imprezy zapraszana jest okoliczna Polonia Amerykańska, zwłaszcza z metropolii Michigan. Poza tym „Stowarzyszenie Literackie" opiekuje się „Pokojem Polskim", który jest „warsztatem pracy" wydziału polonistycznego Seminarium, gdzie znajduje się cały szereg cennych materiałów związanych z polską kulturą i sztuką. Wreszcie członkowie Stowarzyszenia nawiązują bezpośredni kontakt listowny ze studentami w Polsce i biorą udział w organizowanych wycieczkach do kraju macierzystego.

Obok samorzutnej i zrzeszeniowej pracy klubowej nad przyswojeniem sobie mowy polskiej istnieje normalna praca zdobywania umiejętności władania językiem polskim na codzień. W Seminarium, które nie bez powodu posiada za patronów twórców pierwszego pisma słowiańskiego

Św. Św. Cyryla i Metodego, znajomość języka polskiego jest szczególnie pielęgnowana. Księża profesorowie na wykładach teologii coraz częściej posługują się językiem ojczystym. Klerycy swoje próbne kazania muszą wygłaszać po polsku. Pieśni religijne i modlitwy w kaplicy seminaryjnej są wyłącznie polskie. W czasie wspomnianej pielgrzymki byłem świadkiem zadziwiającego faktu: ci chłopcy, którzy nie znali i nie rozumieli w ogóle po polsku, doskonale towarzyszyli nam we wspólnym nabożeństwie — w modlitwie i pieśni religijnej. Jak z tego widać, kierownictwo Orchard Lake sięga również do wypróbowanej metody podtrzymywania polskości poprzez kształtowanie religijności w duchu języka narodowego.

Jednakże główna rola w polskiej formacji intelektualnej alumnów Orchard Lake przypada w udziale pracy lekcyjnej. Oprócz gramatyki i ortografii przedmiotami wykładów są: literatura, historia i geografia Polski. Każdy z kleryków poza ogólną znajomością historii i kultury polskiej musi samodzielnie opracować jedno czy drugie dzieło wielkich klasyków naszej literatury. Wykładowcami geografii Polski bywają sami słuchacze, którzy kolejno opracowują poszczególne zagadnienia i sami zbierają materiały pomocnicze (fotografie, przeźrocza, mapy, obrazy), by następnie podzielić się tym ze swoimi kolegami.

Wielką pomocą w studium kultury polskiej stanowi biblioteka zakładowa, będąca jedną z największych zbiornic polskich książek w całych Stanach Zjednoczonych (około 30 tys. dzieł skatalogowanych). Biblioteka Orchard Lake jest nie tylko nowocześnie urządzona, ale także wciąż starannie uzupełniana nowymi nabytkami z Polski. Poza tym „laboratoria, gabinety naukowe, sala gimnastyczna, boisko sportowe, archiwum, a w nim kilka cennych białych kruków... oto obraz Polonijnego Serca i Mózgu" [5].

Jak widać z powyższego przeglądu, pozycja języka polskiego w intelektualnej formacji studentów Orchard Lake zajmuje znaczne miejsce. Kierownictwo Orchard Lake dokłada wszelkich starań, by dostarczyć swoim adeptom dostatecznego zasobu wiedzy o Polsce i zapewnić wystarczającą znajomość języka polskiego. Mimo trudności i opory natury psychicznej Polskie Seminarium stara się wszczepić w młodych sercach miłość do ojczyzny ich ojców. Przypomina im o polskim pochodzeniu i o polskich tradycjach narodowych. Usiłuje w ten sposób wzbogacić kulturę amerykańską kulturą naszego narodu [6].

Ks. Andrzej Woźnicki T. Ch.

[5] Ks. J. P., *Historia...*, s. 14.

[6] *The priceless treasures of Christ's teaching are blended harmoniously and proportionally with the culture of America and the culture of Poland. Thus prepared the students can make a real contribution to American life* — cytat ze *Statutu Orchard Lake*.

CZŁOWIEK I WULKANY

W ciągu ostatnich miesięcy cały świat śledził ze zgrozą tragiczne losy krajów, które dotknięte zostały klęską trzęsienia ziemi. Po Maroku i Iranie przyszedł najstraszliwszy ze wszystkich kataklizm w Chile, gdzie katastrofa objęła 14 prowincji zamieszkałych przez 3 miliony ludności. (Ludność Chile liczy ogółem około 6,5 miliona). Chilijskie trzęsienie ziemi stało się jak wiadomo przyczyną erupcji wulkanicznych wzdłuż całego pasma Andów oraz spowodowało potężną falę oceaniczną, która zmiotła z powierzchni ziemi porty, osady i wyspy, zmieniając radykalnie linię brzegową. Dotarła ona również do Hawajów, Japonii i Radzieckiego Dalekiego Wschodu.

Już pierwsze doniesienia z Chile wymieniały 8 tysięcy zabitych, pół miliona bezdomnych, dwa miliony ciężko poszkodowanych. Nawet ostateczna i pełna liczba ofiar w ludziach i strat materialnych nie odda jednak jeszcze bezmiaru tragedii kraju, którego dorobek materialny, nadzieje na przyszłość, poczucie bezpieczeństwa, a nawet geografia zdruzgotane zostały w ciągu kilkunastu dni przez niszczycielski kataklizm. Nawet bezpieczny dystans tysięcy kilometrów, jaki dzieli europejskich czytelników rubryk zagranicznych od tragicznego wybrzeża Pacyfiku nie zdołał stłumić elementarnej grozy chilijskiej katastrofy. Z całą siłą wybuchło na całym świecie odwieczne, ludzkie pytanie, przytłumione ostatnio radosną wrzawą postępów cywilizacji: Czy wzburzone wnętrze ziemi kryje w sobie rzeczywiście siły „ślepe", nieobliczalne, wrogie życiu i człowiekowi? Czy też możliwe jest, jeśli nie dziś to jutro, twórcze przymierze z nimi?

*

Od niepamiętnych czasów wulkan symbolizuje w wyobraźni ludzkości złowrogi i nieobliczalny „gniew natury", która w przystępie żywiołowej furii rozdziera skorupę ziemi, każąc jej zionąć dymem, ogniem i śmiercią. Historia naszej ery notuje rzeczywiście raz po raz tragiczne straty, wyrządzane przez owe niszczycielskie, absurdalne na pozór kataklizmy. W roku 79-tym słynny wybuch Wezuwiusza obraca w gruzy Pompeę i Herkulanum. Ponowny wielki wybuch w roku 1631 przynosi śmierć paru tysięcy ludzi. Najstraszliwszy w historii wybuch wulkanu — eksplozja Tambory na wyspie Sumbawa — pozbawia życia w roku 1815 50 tysięcy osób, a podobna katastrofa w Nowej Zelandii, w roku 1886, rozdziera dosłownie na pół olbrzymi wulkan Tarawera, zmieniając całkowicie topografię całej okolicy. Wybuch wulkanu Krakatoa (cieśnina Sunda) w roku 1883 spowodował śmierć 36 tysięcy ludzi, wybuch Santa Maria w Gwatemali w roku 1902 spopielił wsie w promieniu kilkunastu

kilometrów, a wybuch Mount Pelée na Martynice w tym samym roku zmiótł z powierzchni ziemi miasto Saint Pierre wraz z jego 28 tysiącami mieszkańców. Jedną z najtragiczniejszych katastrof ostatniej doby był niespodziewany wybuch nieczynnego pozornie wulkanu Mount Lamington w Nowej Gwinei w roku 1952. Sześć tysięcy osób poniosło wtedy śmierć w gruzach i lawie. Słynnym i u nas „narodzinom dziesiątej wyspy azorskiej" w roku 1957 („Tyg. Powsz." nr 5/58) towarzyszyły tak obfite wybuchy zgorzeliny i popiołu, że domy na sąsiedniej wyspie Fayal pokryte zostały kilkumetrową nieraz warstwą pyłu, pod którą niejednokrotnie załamywały się dachy. Całe wybrzeże pokryte było stosami uduszonych popiołem ryb.

Nic dziwnego, że w naszych popularnych tradycjach myślenia wulkany kojarzą się z siłą nieomal mitologiczną, niepojętą i nieprzychylną człowiekowi.

A jednak — mają one swoich obrońców. Istnieje specjalna gałąź geologii, tak zwana wulkanologia, której przedmiotem są między innymi właśnie zalety wulkanów. Jednym z badaczy szczególnie zasłużonych w tej dziedzinie jest geolog francuski, E. Aubert de la Rüe, członek wielu ekspedycji naukowo-technicznych UNESCO, oraz autor szeregu prac naukowych i popularno-naukowych. Jedna z ostatnich jego książek nosi tytuł *L'homme et les volcans* („Człowiek i wulkany"), przy czym wulkany są, można powiedzieć, „bohaterami pozytywnymi".

A. Aubert de la Rüe zwraca uwagę przede wszystkim na fakt, że liczba wulkanów grożących wybuchem jest obecnie stosunkowo niewielka. Jakkolwiek bowiem około pięciuset z kilku tysięcy wulkanów świata jest „czynnych", czyli posiada ujście, przez które wydobywa się para, to nie więcej niż pięćdziesiąt uważać należy za rzeczywiście niebezpieczne. Postępy wiedzy współczesnej zmniejszyły jednak znacznie nawet i to niebezpieczeństwo. Stałe obserwatoria naukowe, wyposażone w niezwykle precyzyjne sejsmografy, geofony i przyrządy do notowania najmniejszych zmian temperatury i układu skorupy ziemskiej, umożliwiają przewidzenie zbliżającego się wybuchu i ostrzeżenie ludności za pomocą specjalnego systemu alarmowego. Najnowocześniej wyposażone obserwatoria tego rodzaju znajdują się w okolicach Wezuwiusza i Etny, na Hawajach, na Martynice, w Japonii i w Indonezji. Również kierunek potoku lawy po wybuchu może być obecnie w pewnym stopniu regulowany: używa się w tym celu samolotów i helikopterów, które bombardują zbocza wulkanu, zmieniając kąt ich nachylenia i tworząc dla lawy nowe łożyska. Najniebezpieczniejsze są więc w tej chwili nie wulkany „czynne", które są pilnie strzeżone, lecz „pozornie nieczynne", lub ukryte pod powierzchnią morza, jak na przykład wspomniana już Ilha Nova (Nowa Wyspa) na Azorach. Postępy badań geologicznych i geofizycznych pozwolą jednak, zdaniem E. Aubert de la Rüe, zredukować

z czasem także i to niebezpieczeństwo i — być może — następne pokolenia znać już będą jedynie dobroczynne działanie wulkanów.

Owo „działanie dobroczynne" jest, jak zobaczymy, bardzo różnorodne. Przede wszystkim więc wzgórza wulkaniczne, które powstają niejednokrotnie w rejonach pozbawionych innych gór, spełniają rolę doniosłego czynnika klimatycznego, zwiększając skąpe zazwyczaj w takich okolicach opady deszczu. Mieszkańcy strefy tropikalnej zawdzięczają nieraz sąsiedztwu wysokiego wulkanu znaczne złagodzenie klimatu. Wulkanom podmorskim wreszcie zawdzięczamy powstanie, w naszej epoce geologicznej, mnóstwa większych i mniejszych wysp, które stanowią kilkaset kilometrów kwadratowych dodatkowej powierzchni lądu.

Najpoważniejszą jednak rolę „naturalną" odgrywają wulkany w dziedzinie użyźniania gleby. „Z niedostępnych dla nas głębokości ziemi — pisze E. Aubert de la Rüe — wulkany wyprowadzają na powierzchnię potas, wapno i kwas fosforowy, niezbędne dla życia roślin. Stanowią one także źródło dwutlenku węgla. Ich dobroczynne działanie na glebę, wyjaławianą stale z soli mineralnych przez rośliny i przez odpływy wód, nie ogranicza się bynajmniej do samego miejsca wybuchu. Cenny pył wulkaniczny wyrzucany jest bowiem tak wysoko, że prądy atmosferyczne roznoszą go na bardzo wielkie odległości". Odżywczy wpływ wulkanów na stan gleby jest jednak najbardziej uderzający w pobliżu krateru, tam gdzie przetoczyła się lawa. Sady i winnice na stokach Wezuwiusza, wspaniałe plantacje kawy u stóp wulkanów Ameryki Środkowej, niezwykła bujność roślin uprawnych na Jawie, na Filipinach czy w Japonii, słynne „rajskie ogrody" tropikalne na Azorach, na Wyspach Kanaryjskich czy w Indiach Zachodnich — wszystko to stanowi owoc owej brutalnej lecz szczodrej zarazem siły, która wydziera wnętrznościom ziemi ich życiodajną moc, by wyprowadzić ją, w płomieniach ognia i kłębach dymu, na świat roślin i ludzi.

Człowiek nie ogranicza się jednak dzisiaj do biernego oczekiwania na „dary" oswojonego, pilnie strzeżonego wulkanu, lecz zaczyna coraz energiczniej dobierać się do jego skarbów. E. Aubert de la Rüe podaje szereg interesujących przykładów praktycznego wykorzystania niektórych gatunków lawy, gazów i minerałów oraz olbrzymiej energii geotermicznej wulkanów.

Lawa wulkaniczna, jak wiadomo, używana była już w czasach starożytnych do celów budowlanych i zdobniczych. Budowano z niej świątynie, pałace a nawet całe miasta, a przepiękne rzeźby Indian meksykańskich czy mieszkańców wysp południowych wykonane są często z owego tajemniczego „soku ziemi", który tak bardzo pociągał zawsze artystów. Szczególnie ceniony przez ludy starożytne był pewien rodzaj szklistej lawy, zwany „obsydian" lub „szkliwo wulkaniczne". W starożytnym Meksyku i na wyspie Melos na morzu Egejskim, gdzie znajdo-

wało się ono w dużych ilościach, wyrabiano zeń biżuterię i inne ozdobne przedmioty, a w okresie, kiedy metale nie były jeszcze znane, także narzędzia i broń. Około roku 1946 obsydian został „odkryty na nowo" przez przemysł współczesny. Okazało się, że dzięki dużej zawartości wody ma on właściwość niezmiernie pożądaną: przy podgrzaniu do wysokiej temperatury, rozszerza się niemal dwudziestokrotnie. Z obsydianu zaczęto więc wyrabiać tani, lekki i niepalny materiał budowlany, zwany „perlit". Największe fabryki perlitu znajdują się dziś w Ameryce Północnej, w Stanie Nevada, oraz we Włoszech, na wyspie Ponza.

Perlit jednakże nie jest jedynym „darem konstruktywnym", jakiego dostarczają niszczycielskie wulkany. Naturalna pianka ze szkliwa wulkanicznego, tak zwany pumeks, znany u nas, jak dotąd, głównie z łazienki, stanowi również lekki i doskonały materiał budowlany. Najlepiej nadaje się do tego celu pumeks z wyspy Lipari we Włoszech, która eksportuje go w ilości około 50 ton rocznie. Pumeks budowlany używany jest nie tylko na małe, lekkie domki jednorodzinne, ale również na wielkie miejskie obiekty. Zbudowano z niego na przykład całe miasto w Ekwadorze — Latacungę. Olbrzymia kopuła bazyliki św. Zofii w Konstantynopolu jest również wykonana z pumeksu.

Jeżeli chodzi o bogactwa chemiczne wulkanów, czyni się ustawicznie próby wydobywania potasu i siarki — i jakkolwiek jest to dotychczas proces dość drogi, są nadzieje, że uda się usprawnić metody i zorganizować eksploatację wulkanów na wielką skalę. Wobec obaw wielu ekonomistów o stan gleby na coraz gęściej zaludnionym świecie, „wulkaniczne" źródła podstawowych składników nawozów sztucznych mogą okazać się nieocenione. Również potrzeby innych gałęzi przemysłu chemicznego mogą z czasem być zaspakajane przez wulkany, które stanowią, jak się okazuje, bezcenne dla człowieka wrota w głąb bogactw ziemi.

Inne wreszcie, niemniej interesujące perspektywy „pokojowego współżycia z wulkanami" otwierają się w dziedzinie energii geotermicznej. Jak dotąd, nie opracowano jeszcze metod bezpośredniego, pełnego wykorzystania olbrzymiej energii cieplnej, zamkniętej w podziemnych rezerwuarach wulkanu. Wobec postępów w dziedzinie wierceń głębinowych nie jest jednakże wykluczone, że już w bliskiej przyszłości człowiek opanuje i wykorzysta ów mitologiczny niegdyś „ogień podziemi".

Już dziś wykorzystywana jest gorąca para, uchodząca w wielkich ilościach z wulkanów Toskanii we Włoszech przez otwory zwane *soffoni*. Inżynierowie tamtejsi nie ograniczają się zresztą do owych *soffoni*, lecz wiercą także otwory dodatkowe na głębokość 700 metrów i odprowadzają przegrzaną parę z podstawy wulkanu wprost do elektrowni parowej o mocy 300 000 kilowatów. *Soffoni* dostarczają oprócz pary

także niektórych gazów przemysłowych, jak dwutlenek węgla czy amoniak.

Drugim obok Włoch krajem przodującym w wykorzystywaniu energii cieplnej wulkanów jest Islandia. Wyspa ta obfituje w gorące źródła wulkaniczne, które już od roku 1930 służą jako gigantyczne ciepłownie. W stolicy Islandii, Reykjavik, 3 500 domów posiada centralne ogrzewanie „wodą wulkaniczną" oraz istnieje kilka ciepłych, „wulkanicznych" basenów pływackich i łaźni. Również islandzkie wsie, a nawet pojedyncze fermy, położone z dala od osiedli ludzkich, mają już dzisiaj bieżącą ciepłą wodę ze źródeł naturalnych. Dzięki zastosowaniu wulkanicznego centralnego ogrzewania w cieplarniach Islandia posiada stale ogromną ilość jarzyn, owoców, a nawet kwiatów, których niepodobna byłoby w innych warunkach wyhodować w tamtejszym klimacie.

W innych krajach prowadzone są również intensywne badania możliwości praktycznego wykorzystania energii wulkanów. Najbardziej zaawansowane są prace ośrodków kalifornijskich i japońskich. Meksyk, Salwador, Nowa Zelandia i Afryka Wschodnia mają już także własne instytuty wulkanologii. Istnieją więc wszelkie dane, że w niedalekiej przyszłości będzie można wcale wygodnie i luksusowo „żyć na wulkanie" geologicznym, o ile, rzecz jasna, pozwoli na to znacznie mniej „obłaskawiony", metaforyczny „wulkan" polityki.

mg

PRZERAŻLIWY CHATÓ

Każdy zna fantastyczne anegdoty o „mecenasach sztuki", których kulturze, kaprysom lub snobizmowi zawdzięczamy bezcenne zbiory i galerie. Ale najmniej brodate z tych anegdot datują się sprzed półwiecza. I nie bardzo się już mieści w głowie, ażeby aktualne być mogły teraz i dziś w „erze państw dobrobytu". Czyż na przykład stateczny Obiekt Użyteczności Publicznej, jakim jest muzeum, może jeszcze mieć rodowód bardziej malowniczy niż kolejne protokoły postanowień Upoważnionych Instytucji, o nazwach tak nieopisanie nudnych, że się ich rzeczywiście nie zapisuje, tylko oznacza skrótami, jak związki chemiczne? A jednak: najwspanialsze muzeum Ameryki Południowej, zaliczane też dziś do najsłynniejszych na półkuli zachodniej, stworzył z niczego w ciągu siedmiu lat jeden człowiek. Dokonał tego dosłownie „teraz i dziś": w ciągu lat czterdziestych i pięćdziesiątych naszego stulecia. I dokonał tego sposobami całkowicie anachronicznymi: trochę jak dziewiętnastowieczny filantrop, trochę jak magnat Renesansu a trochę jak Robin Hood.

Senhor Francisco de Assis Chateaubriand, Bandeira de Mello jest obecnie ambasadorem Brazylii w Londynie. W swej ojczyźnie nazywany jest poufale „Cható". Dla wrogów znaczy to „ten ohydny pirat z Paraïba". Dla przyjaciół — „jedyny człowiek, który potrafi zrobić coś pożytecznego w Brazylii". I nie jest zupełnie pewne, czy sądy te są rzeczywiście tak sprzeczne, jak się wydaje.

Senhor Francisco, którego urok osobisty jest pono równie niezwykły jak złe maniery, pochodzi z jednej z najstarszych arystokratycznych rodzin Brazylii. Rodowa fortuna jednak była znacznie skromniejsza niż koligacje i młody Cható rozpoczął swą karierę życiową zgoła demokratycznie jako wykładowca prawa na uniwersytecie w Recife. W owej skromnej i przyzwoitej roli wytrzymał niedługo. Pasja publicystyczna, najsilniejsza bodaj z rozlicznych pasji jego życia, nie mieściła się w oględnych, sztywnych paragrafach prawa rzymskiego. Pod koniec pierwszej wojny światowej Cható rzuca uniwersytet dla dziennikarstwa. Po dwu latach uznany zostaje za „króla reporterów" Brazylii. W roku 1925 — za pożyczone pieniądze — zakłada własny dziennik „O Jornal". W ciągu następnych dwudziestu lat zagarnia stopniowo w swe wyłączne władanie całą niemal prasę brazylijską i większą część jej innych środków propagandy. 32 dzienniki olbrzymiego koncernu „Diarios Associados", 5 tygodników, 21 radiostacji, 4 sieci telewizyjne to dziś własność prywatna „przeraźliwego Cható". Jego budzące powszechny popłoch „wstępniaki", cięte, gwałtowne, nieraz wręcz obelżywe, ukazują się we wszystkich jego pismach jednocześnie, docierając do najdalszych zakątków Brazylii. Jego kampanie polityczne, społeczne czy gospodarcze wybuchają znienacka jak atak szturmowy w prasie, radio i telewizji, wznosząc — nieraz już w ciągu kilku godzin — huragan wzburzonych reakcji opinii publicznej. „Rząd rządzi ministerstwami, a krajem Cható" — mówią z przekąsem Brazylijczycy. Demokratyczna indygnacja nie zawsze jednak podobno przykrywa dość szczelnie zgorszony podziw dla „pirata".

Trudno wyliczyć tu szczegółowo wszystkie kolejne „koniki" Cható. W roku 1932 zorganizował w Sao Paolo powstanie zbrojne, aby „w obronie ludu przeciw wyzyskowi i przemocy" obalić ówczesnego dyktatora Getulio Vergas. O mało zresztą nie przypłacił dożywotnim wygnaniem tej ryzykownej imprezy. Ale w kilkanaście lat potem, w ferworze walki „o wyzwolenie gospodarcze Brazylii spod hegemonii USA", przypuszcza atak generalny na zwolenników upaństwowienia przemysłu ciężkiego, ściągając na siebie odium reakcjonisty. Jeszcze więcej oburzenia wywołuje następna z kolei kampania, w której beztrosko niekonsekwentny Cható domaga się zwiększenia udziału spółek zagranicznych w eksploatacji surowców brazylijskich, proponując w dodatku priorytet w tej dziedzinie dla „yankesów", od których „wyzwalał" niedawno kraj...

W roku 1957 kapryśny król propagandy brazylijskiej występuje z nową niespodzianką: bierze kurs na umiar i rozsądek. Wszystkie potężne środki informacji i druzgocący ferwor pióra Senhora Francisco oddane zostają do dyspozycji rozważnego Kubitschka. Kubitschek właśnie, po zwycięskiej kampanii prezydenckiej, mianuje swego burzliwego przyjaciela ambasadorem w Londynie. Rewanż, być może, równie piękny jak pożyteczny: Anglia jest bądź co bądź daleko, a czynni mężowie stanu, w przeciwieństwie do kandydatów na nich, nie przepadają, jak wiadomo, za nadmiarem inwencji i entuzjazmu.

Niezmordowanego Cható nie zmogły jednak znoje placówki dyplomatycznej: pisze dalej swe słynne artykuły wstępne i trzyma rękę na pulsie krajowych spraw. Nikt więc nie wie, jaka bomba i w której chwili gruchnie w dziennikach i radiostacjach Brazylii. Wieść niesie w każdym razie, że zasłużony ambasador nie stracił nic z namiętnej pasji rasowego dziennikarza i że dalej, jak za młodych lat, „przechwytuje", co smakowitsze tematy własnym redaktorom. „Dziennikarstwo może zaprowadzić wysoko, pod warunkiem że się je porzuci" — mówi francuskie przysłowie. Ale Cható uważa najwyraźniej, że jednym z warunków sukcesu życiowego jest gardzić przysłowiami.

Jeszcze bardziej zadziwiające, a także chyba owocniejsze niż wystąpienia polityczne, są kampanie społeczne, jakie lansuje Senhor Francisco. Człowiek, którego skandaliczne gaffy i nietakty, a nawet brutalność i arogancja są przedmiotem niezliczonych anegdot, uważa za naczelną misję swego życia „dźwignięcie kultury brazylijskiej", i to do nie byle jakiego poziomu. Brazylia ma się stać mianowicie „Francją Ameryki". Miłość do Francji przeraźliwego Cható, o którym wiadomo, że w co gorętszych sporach intelektualnych zdarza mu się używać pistoletu (na szczęście strzela źle), datuje się od wczesnej młodości. Jej symbolem jest pseudonim „Chateaubriand", który przyjął jako dziennikarz. Pseudonim ten stanowił zresztą już wówczas przydomek rodzinny, przyjęty jeszcze przez jego dziadka, który brazylijskim zwyczajem dał w ten sposób wyraz swej admiracji dla wielkiego Francuza.

„Dźwiganie kultury brazylijskiej" odbywało się dotąd w najrozmaitszych dziedzinach życia, ale zawsze podobnymi metodami. Około roku 1940 Cható doszedł do wniosku, że głównym powodem zacofania Brazylii jest brak prywatnych aero-klubów. Nie był to zresztą wcale pomysł tak szalony, jak się wydaje. Brazylijska sieć kolejowa jest osiemnaście razy mniejsza od francuskiej, a Brazylia jest piętnaście razy większa niż Francja. Jest rzeczą jasną, że komunikacja samolotowa jest w tej sytuacji sprawą niezmiernie ważną i 600 aeroklubów, które wymógł Cható (częściej groźbą niż prośbą) na przerażonych, bogatych konserwatystach, spełniło niewątpliwie rolę pożyteczną. Setki młodych lotników-amatorów zasiliło słabe kadry linii pasażerskich i handlowych, a „moda

na samoloty", narzucona z całym impetem przez króla propagandy, przyzwyczaiła opinię publiczną do śmiałej i ryzykownej idei, że od wozu zaprzężonego w muły lepiej jest często przeskoczyć wprost do odrzutowca niż marnować czas i inwestycje na kolejne stadia pośrednie. Z tego to właśnie etapu walki o kulturę brazylijską datuje się „pedagogiczny" wówczas zwyczaj Cható gryzmolenia artykułów w samolocie i opatrywania ich heroicznymi notkami: „w drodze powietrznej Bahia-Rio"..., „w drodze powietrznej Rio-Londyn..."

Po aero-klubach przyszła pielęgnacja niemowląt. W okręgach oddalonych od miast powstało 700 poradni matki i dziecka i stacji dystrybucji mleka. Po „biednych dzieciach" przyszła kolej na dzieci bogate. W seriach druzgocących artykułów i pogadanek zostały one zdemaskowane jako degenerujące się szybko niedołęgi, które w dodatku więcej interesuje samba niż nauka szkolna. Powstały więc trzy kolegia o drakońskiej dyscyplinie: pobudka o świcie, zimne prysznice, czarne mundury i najsurowsze kary za gnuśność i nie budujące zamiłowania miały przywrócić sportową krzepę i cnoty intelektualne chylącej się do upadku młodzieży.

Po kolegiach było odwszawianie kraju niemieckimi preparatami owadobójczymi. Po odwszawianiu „walka o bawełnę"...

Akcja „Muzeum Sztuki w Sao Paolo" sytuuje się — historycznie — pomiędzy wątłymi niemowlętami a zepsutą młodzieżą z dobrych domów. W roku 1946 w Sao Paolo istniały interesujące grupy awangardowe, których wystawy cieszyły się dużym powodzeniem, lecz dawne malarstwo europejskie pozostawało prawie nieznane, między innymi z tej prostej przyczyny, że cło na import starych dzieł sztuki wynosiło 40% ich wartości. Czyż jednak „Francja Ameryki" mogła być pozbawiona przyzwoitych zbiorów? Cható wziął się do dzieła z właściwą mu furią. Przede wszystkim przywiózł sobie z Europy znanego historyka sztuki, P. M. Bardi, i mianował go dyrektorem przyszłego muzeum, dla którego opróżniono z biurek redakcyjnych jedno piętro gmachu „Diarios Associados". Zakup zbiorów odbywał się w niefrasobliwie bezplanowym rytmie: czasem targi i pertraktacje dotyczące jednego płótna ciągnęły się miesiącami, czasem zamawiano telegraficznie kilka obrazów na raz, nie pytając o cenę, a czasem kupowano dosłownie *en gros*, jak w wypadku słynnej transakcji z Wildensteinem, kiedy to Cható nabył „od ręki" i oczywiście na kredyt 32 obrazy o wartości blisko miliona dolarów.

Jeszcze bardziej interesujące niż metody zakupu były jednak metody finansowania zbiorów. Cható jest wprawdzie właścicielem „Diarios Associados", lecz jego dochody osobiste nie wystarczyłyby naturalnie na pokrycie nawet drobnej części kosztów kolekcji, które zawierają dzieła najznakomitszych mistrzów świata. Król prasy sięgnął więc do odwiecznych sposobów królów: do wymuszania pieniędzy na swych

bezbronnych poddanych. Narazić się władcy „Diarios Associados" nie było bezpieczne ani dla instytucji, ani dla jednostek. Roztropna firma Wildenstein pospieszyła też od razu z kredytem 2 milionów dolarów. Amerykańska spółka „Manhattan Guaranty" pożyczyła 4 miliony, które przyciśnięty potem do muru Cható zwrócił biorąc zaliczkę państwową. Zaliczkę tę spłacił z kolei „dobrowolnie"... w chwili katastrofalnej dewaluacji waluty brazylijskiej. Większość zbiorów jednakże fundowali — wbrew swej najszczerszej woli — ludzie prywatni, którzy mieli nieostrożność być magnatami. Pirat nie znał litości. „Wystarczyło, gdy w telefonicznej rozmowie odpowiedziałem przez grzeczność »jakież to ciekawe« na jego zachwyty nad jakimś tam Holbeinem, aby w całej Brazylii gruchnęła wieść, że obiecałem go kupić dla muzeum" — żalił się pewien skrzywdzony milioner. Bywały też sposoby jeszcze okrutniejsze. Jeden z najbogatszych plantatorów Brazylii przeczytał na przykład ze zgrozą pewnego dnia w prasie porannej, że podwoił właśnie u siebie wszystkie dniówki. Tę samą budującą wieść przeczytali też oczywiście robotnicy i zanim zdruzgotany „dobroczyńca" zdołał się opamiętać, na wszystkich plantacjach wznoszono już pracowicie bramy triumfalne i przygotowywano dziękczynne manifestacje. Panika nieszczęsnego plantatora była podobno tak wielka, że skapitulował natychmiast, płacąc bez szemrania za obraz, o który właśnie chodziło. Jego zaniepokojony sąsiad, król kawy, wolał nie czekać na swoją kolej: zamiast jednego skromnego Cézanne'a, którego obiecał, ofiarował na wszelki wypadek także Goyę, Maneta, Dégasa, dwa płótna Renoira, i dwa Toulouse-Lautreca. Po kolejnych „perswazjach" „Diarios Associados" pod adresem opornego na czar sztuki przemysłowca, który przez długie tygodnie figurował w 32 dziennikach i 5 tygodnikach jako „filister z ciemnogrodu" i „gruboskórny hipopotam", załamali się wszyscy prawie potentaci. Najsilniejsze nerwy wykazał król cukru: wykręcił się jednym Utrillem. Jedyny magnat, który przetrzymał zwycięsko mrożące krew w żyłach reportaże o nędzy i głodzie swoich robotników, został również w swoisty sposób podbity przez czar sztuki: chcąc się zemścić na przebiegłym Cható założył własne konkurencyjne muzeum sztuki współczesnej. „Trudno — mawia pirat z Paraïba, kiedy ktoś kwestionuje czasem nieśmiało jego styl pracy — jestem demokratą z przekonania. Trzeba łupić burżujów dla dobra kultury mas".

Masy trzymane są też skrupulatnie *au courant* spotykających je dobrodziejstw. Każde kolejne arcydzieło przybywające do muzeum w Sao Paolo witane jest hucznymi manifestacjami. Pochody, capstrzyki, i tańce na ulicach trwają do późnej nocy. Na cześć 74 bronzów Degasa w parkach Ministerstwa Spraw Zagranicznych odbyła się gigantyczna *garden-party*. W dzień nadejścia „Ucznia" Van Gogha dzieci szkolne zwolnione zostały z lekcji, aby wśród okrzyków entuzjazmu i łopotu sztandarów narodo-

wych złożyć hołd arcydziełu. Zbyt energicznie dźwiganej kulturze mogą, jak wiadomo, oberwać się uszy. Ale byłoby z pewnością ryzykowne ustalać na odległość, w którym miejscu wypada owo „zbyt" dla żywiołowych, dziecinnych i namiętnych Brazylijczyków.

Pewne jest jedno. Sao Paolo ma dziś znakomite muzeum. Zbiory jego przestały już dawno mieścić się w po-redakcyjnych pokojach i przeniesione zostały do olbrzymiego *Musée du Palais*, które w początkach naszego stulecia zbudował inny, mniej sprawny „mecenas", Penteado i które — w braku obrazów — stało pustkami przez kilkadziesiąt lat. *Museu de Arte de Sao Paolo* jest tym bardziej interesujące dla Europejczyka, że — podobnie jak muzea w USA — zorganizowane jest na całkiem innej zasadzie niż ta, którą znamy ze starego świata. Główny konserwator działu malarstwa Louvre'u, Germain Bazin, tak sformułował ową zasadę: „u nas — pisał — jedyną treścią muzeów są zbiory i mogą one stanowić — lub nie — punkt wyjścia dla refleksji czy dalszych studiów zwiedzającego. W Ameryce zbiory nie są punktem wyjścia lecz raczej konsekwencją i koniecznym narzędziem działalności muzeum. Muzeum bowiem jest tam żywą instytucją, która używa zebranych dzieł sztuki do realizowanych przez siebie celów oświatowych i pedagogicznych".

Opis działów i pracy *Museu de Arte* w Sao Paolo przywodzi rzeczywiście na myśl raczej to, co nazywamy w Polsce „Domem Kultury", aniżeli muzeum w starym, statycznym sensie. Oprócz galerii stałych mieści ono wystawy dydaktyczne. Krótki zarys historii sztuki, historia plakatu, historia architektury wnętrz, kolekcje mody damskiej Diora, rozwój fotografiki artystycznej — to kilka tylko przykładów licznych wystaw tego typu. Jak widzimy, obejmują one bardzo szerokie dziedziny sztuki stosowanej. Duży nacisk kładzie się w muzeum w Sao Paolo na zagadnienia szczególnie aktualne. Częste są więc wystawy tkanin bawełnianych, projektów architektonicznych i nowoczesnych mebli.

Najbardziej charakterystyczne dla amerykańskiej koncepcji muzeum nie są jednak ani stałe galerie, ani nawet wystawy, lecz działalność bezpośrednio dydaktyczna. Muzeum w Sao Paolo prowadzi obecnie kursy rysunku, grafiki artystycznej i przemysłowej, mozaiki, ogrodownictwa, historii sztuki i filmu, historii plakatu i artystycznej techniki reklamy. Obok przedmiotów związanych z plastyką reprezentowane są też jednak inne działy sztuki. Jest więc na przykład kurs dla scenarzystów telewizyjnych, kurs wymowy, cykl wykładów o trudnościach filmowców brazylijskich, balet dziecięcy, szkoła muzyczna, lekcje solfeżu i sala koncertowa, w której odbywają się występy orkiestr krajowych i zagranicznych. Muzeum ma być królestwem sztuki, twierdzą Brazylijczycy, a nie cmentarzem zabytków.

Inną cechą muzeum w Sao Paolo, która dziwi, a czasem gorszy obcokrajowców, jest metoda ekspozycji wystawianych dzieł. Metoda ta, jak pisze Tanneguy de Quétain w „Réalités" — „uwzględnia z jednej strony specyficzny gust brazylijskiego odbiorcy, z drugiej zaś jego kompletny brak znajomości i zrozumienia sztuki tradycyjnej. Podczas gdy w Europie chodzi dziś o to, aby odbiorca zdołał jakoś strawić Picassa czy Légera, w Brazylii jest problem odwrotny: Picasso jest tam malarzem najbardziej popularnym i ani ekspresjonizm Segalla ani geometryczne syntezy abstrakcjonistów nie zbijają ani trochę z tropu szerokiej publiczności. Kłopot polega raczej na tym, aby zechciała ona pogodzić się z Rafaelem, Poussinem czy z Mantegną. Dyrektor Bardi nie stosuje więc układów chronologicznych, które Brazylijczykom nie mówią nic, lecz miesza epoki starając się wyeksponować zbieżności lub kontrasty pomiędzy sztuką dawną a nowszą. Antyczny akt w marmurze sąsiaduje więc z »Venus« Renoira, głowa Brancusi'ego ze sztuką murzyńską, a Tycjana otacza sześć płócien Modiglianiego".

Jak widzimy, zarówno samo *Museu de Arte*, jak jego twórca, przeraźliwy Cható, muszą budzić konsternację Europejczyków. Kto wie jednak, czy na kontynencie, który jest wciąż jeszcze ziemią kontrastów, niedorzeczności i pasji bujnych jak jego puszcze, właśnie pirat — absurdalny i malowniczy — i jego zadziwiające muzeum nie są instytucjami logiczniejszymi niż europejskie zbiurokratyzowane formy opieki nad zabytkami kultury.

mg

WŚRÓD PUBLIKACJI FILOZOFICZNYCH

Recenzję znakomitej książki E. L. Mascalla *Ten, który jest (Ten, który jest. Studium z teizmu tradycyjnego.* Przełożyła Jolanta W. Zielińska, Warszawa, Pax 1958 — ukazała się w r. 1960, s. 388, zł 44) wypada rozpocząć wzmianką natury biograficznej: autor, znany zresztą i z innych prac z zakresu metafizyki, jest anglikaninem i tomistą. Ten fakt doprowadził do dość zabawnego zestawienia dwóch usprawiedliwień: samego autora, który w przedmowie do wydania angielskiego tłumaczy się, dlaczego tak często powołuje się na tomistów katolickich, oraz redakcji wydania polskiego, która z kolei podaje motywy, dla których zdecydowała się na zaprezentowanie przekładu dzieła nie-ortodoksyjnego autora. Trzeba przyznać, że — jeśli usprawiedliwienia były tu w ogóle potrzebne! — dobrze się stało że ani autor, ani wydawnictwo nie przerazili się konsekwencji wystąpienia w roli „oskarżonych": książka Mascalla z całą pewnością nie przedstawiałaby takiej wartości, jaką

stanowi obecnie, gdyby jej autor unikał korzystania z tomistycznej myśli katolickiej, a zainteresowany problematyką Boga czytelnik polski nie prędko by znalazł pracę, która z równym znawstwem i żarliwością traktowałaby o zagadnieniach dotyczących „tradycyjnego teizmu".

Dwa te słowa, które znalazły się w podtytule książki, też nie powinny odstraszać, a przynajmniej wzbudzać obawy, że rozważania w niej zawarte są mało aktualne i wobec współczesnego stanu wiedzy — także wiedzy filozoficznej — na pewno „trącą myszką". To prawda, że główny trzon rozważań omawianego dzieła stanowi analiza tradycyjnych dowodów na istnienie Boga, zwłaszcza tych, które sformułowane zostały przez św. Anzelma i św. Tomasza z Akwinu, jednakże zostały one naświetlone od strony najbardziej fundamentalnych zdobyczy myśli tomistycznej lat ostatnich, a ich wartość dowodowa została rozpatrzona w dyskusji z zasadniczymi zarzutami, jakie sformułowano już w wieku XX, opierając się zarówno na współczesnym stanie nauki, jak i na osiągnięciach krytyki tradycyjnej. Nazwiska Maritaina, Gilsona i Garrigou-Lagrange'a pojawiają się równie często jak Broada, Bartha, Whiteheada czy Tennanta. Z drugiej strony nie należy przypuszczać, by posłużenie się przymiotnikiem „tradycyjny" zamiast „tomistyczny" miało oznaczać jakąś ucieczkę od tomistycznych ujęć omawianej sprawy, chodzi tylko o to, że — jak pisze Mascall — "... termin »tomistyczny« mógłby sugerować zbyt ograniczone czy wsteczne odwołanie się do *ipsissima verba* Doktora Anielskiego; gotów byłbym używać tego ostatniego terminu, gdyby interpretowano go zawsze w znaczeniu szerokim" (s. 13).

Główne tezy teizmu tradycyjnego streszcza Mascall w dwóch punktach:

1. umysł ludzki może z poznania bytów skończonych dojść do jawnej wiedzy o istnieniu Boga jako Bytu samoistnego,

2. świat i jego trwanie wywodzi się z wolnego aktu woli Bożej.

Możliwie pełnemu rozwinięciu tych dwóch tez poświęcone są rozważania całej książki. Jest rzeczą oczywistą, że streszczanie tych rozważań w toku niniejszego szkicu byłoby trudem nie tylko bezcelowym, ale i daremnym — kto chce się zadowolić tego rodzaju poinformowaniem, może sięgnąć do „Zakończenia" omawianego dzieła, gdzie Mascall uczynił to w sposób najbardziej kompetentny. Warto może natomiast zwrócić uwagę na kilka momentów, które wydają się szczególnie ważne i które w *Tym, który jest* ukazane zostały najbardziej świeżo i przekonywająco.

Na początek — sprawa poznawalności Boga i ewentualnego doświadczenia Jego istnienia. Mascall poddaje krytycznej analizie dwie drogi, na które teologia współczesna, najczęściej zresztą nieortodoksyjna, kładzie bardzo silny nacisk, upatrując w nich j e d y n e źródło wiedzy o Bogu: doświadczenie i objawienie. Twierdzi się więc często, że posia-

damy specjalną władzę, doświadczającą bezpośrednio Boga, która w sposób naturalny doprowadza do pewności dotyczącej bezpośredniego kontaktu z Jego istotą. Mascall przedstawia szereg wypowiedzi osób, które, ich zdaniem, doznały w pewnych momentach życia tego rodzaju pewności. Niestety, nie przecząc oczywiście samej możliwości takich doznań, okazuje się, że są one tak subiektywne i niesprawdzalne, że trudno je wyraźnie sformułować, by, tą drogą, posłużyć się nimi w intersubiektywnej argumentacji. W cytowanym przez Mascalla *Reason and Revelation in the Middle Ages* Gilson uczynił następującą uwagę: „Mimo przeczytania pracy Williama Jamesa, wciąż czuję, że chcę się dowiedzieć, czy moje doświadczenie religijne jest doświadczeniem Boga, czy też doświadczeniem mnie samego". Drugie z rozpatrywanych źródeł poznania Boga, mianowicie Objawienie, wysunięte zostało na czoło i uznane za jedyne przez teologów szkoły neoprotestanckiej, w szczególności przez Karola Bartha. Oczywiście, żaden chrześcijanin nie będzie przeczył, że Objawienie jest nie tylko źródłem, ale i najważniejszym źródłem poznania Boga, a nawet, zwłaszcza gdy chodzi o tajemnice Jego Natury, źródłem po prostu jedynym. Równocześnie jednak każdy tomista czy „tradycyjny teista" musi utrzymywać, że poznanie istnienia Boga dokonuje się niezależnie od wiary i Objawienia, co więcej, że tylko takie poznanie tego istnienia może uzasadnić wiarę i racjonalne przyjmowanie danych Objawienia, jeśli nie chcemy przy tym uwikłać się w błędne koło. Inna sprawa, że dziedziny rozumu i wiary są z sobą w chrześcijaństwie organicznie powiązane, a do wielu z czysto filozoficznych sformułowań dotyczących Boga na pewno nie doszło by się bez pomocy Objawienia.

Tak właśnie przedstawia się na przykład sprawa „imienia" Boga jako *Ipsum esse subsistens*, które, choć „czysto" filozoficzne i formalnie niezawisłe od tez teologii, z pewnością nie pojawiło by się w metafizyce św. Tomasza, gdyby nie było zjawiło się w Księdze Wyjścia. Mieliśmy już okazję szerzej pisać na ten temat z okazji omawiania *Ducha filozofii średniowiecznej* E. Gilsona.

Przy pewnej interpretacji równoważne, choć nie równoznaczne z przytoczonym powyżej, jest inne określenie Boga, wynikłe już z czysto spekulatywnego trudu „naturalnego" rozumu (n. b. Mascall uczynił by tu zastrzeżenie wyrażające się w pytaniu, czy istnieje w ogóle coś takiego jak rozum „naturalny" lub tego rodzaju monstrum jak „naturalny" człowiek) — mianowicie *Aliquid quo maius nihil cogitari potest*, pochodzące od św. Anzelma. Jego słynny dowód ontologiczny Mascall analizuje wnikliwie i bardzo krytycznie, ale równocześnie ustosunkowuje się do niego z widoczną życzliwością, bez cienia jakże często spotykanego w tym wypadku traktowania „z góry". Zwraca więc dokładnie uwagę na istotne intencje zawarte w tym dowodzie, pokazuje, jak ważne jest

tu między innymi słowo *cogitari*, wskazujące na pojmowanie a nie wyobrażanie sobie. A równocześnie, za C. D. Broadem, przytacza trzy zarzuty, przed którymi dowodu św. Anzelma nie da się obronić: 1° Dowód zawiera sprzeczność wewnętrzną, wynikającą z niemożliwości pomyślenia czegoś absolutnie największego, 2° pojęcie bytu koniecznego nie czyni koniecznym istnienie tego bytu, 3° istnienie nie jest cechą, która, jak inne cechy, dodawałaby coś do doskonałości bytu; istnienie nie mieści się w jakichkolwiek kategoriach. Dwa ostatnie zarzuty wydają się szczególnie przykonywające.

Wszystkich tego rodzaju trudności unika słynne „Pięć dróg" św. Tomasza, które zresztą Mascall skłonny jest traktować za Garrigou-Lagrange'm jako pięć aspektów czy wariantów jednego dowodu. Najbardziej szczegółowo omówiony został dowód z ruchu, pozostałe potraktowane zostały zgodnie z wypracowanym tam właśnie schematem. Wszystkie dowody św. Tomasza wychodzą od konkretnego bytu rzeczywistego, który w wyniku metafizycznej analizy poznało się jako skończony i przygodny. Ten punkt jest tu szczególnie ważny: chodzi o byty skończone jako takie, a nie o jakieś rodzaje bytu, które domagałyby się najwyżej uznania ich przyczyny będącej tego samego rodzaju co i one. Innymi słowy chodzi o rację bytowości, rację istnienia rzeczy, a nie o rację tego, że są one takie a takie. Można by żywić pretensję do Mascalla, że w zakończeniu książki nie wyeksplikował wyraźniej tego egzystencjalnego aspektu w dowodzeniu, zadowalając się zwróceniem uwagi na przeciwstawienie skończoności — nieskończoności. Zarzutu tego nie można by jednak postawić wobec całokształtu wywodów książki: „...wykazywaliśmy — pisze przecież autor gdzie indziej — że podstawowym zagadnieniem teologii jest problem, »dlaczego w ogóle jakiekolwiek byty istnieją?», a nie jedynie problem «dlaczego dziedzina bytów skończonych ma owe charakterystyczne cechy, które w nich zauważamy?», chociaż, jak stwierdziliśmy, jest praktycznie rzeczą niemożliwą postawić jedno pytanie bez pomyślenia choćby o drugim" (s. 335). Wpływ „egzystencjalnego tomizmu" typu Gilsona i Maritaina jest w tym sformułowaniu widoczny z całą jasnością. Druga ważna uwaga jaką Mascall czyni w związku z drogami św. Tomasza, to określenie roli logiki formalnej na ich terenie. Sformułowanie Mascalla jest tu tak lapidarne, że chyba warto zacytować je w całości. Okazuje się więc, że „...w ujęciu św. Tomasza nie twierdzi się po prostu, że zdanie «Byt konieczny istnieje» jest logiczną konsekwencją zdania «byt przygodny istnieje», lecz utrzymuje, że byt przygodny wywodzi swą własną egzystencję z Bytu koniecznego; innymi słowy, nie zajmujemy się tu tylko relacjami logicznymi między zdaniami, lecz relacjami metafizycznymi czy ontologicznymi zachodzącymi między bytami istniejącymi" (s. 148). Najważniejsze więc przy wszelkich usiłowaniach dowiedzenia

istnienia Boga jest to, by „...gruntownie poznać byty skończone i nauczyć się poznawać je takimi, jakimi są rzeczywiście" (j. w.). A poznanie takie jest możliwe i w pełni osiągalne, człowiek jest zdolny do wyczytania w rzeczach tego, co w nich naprawdę jest i choćby wyczytanie to nie było w pełni adekwatne, to jednak wystarczy na to, by stwierdzić, że rzeczy nie są samowystarczalne, że zwracają się o swoje istnienie i swoje znaczenie do czegoś, co jest poza nimi (zob. s. 181). Ten rodzaj poznania autor określa mianem intuicji.

Kwestia stosunku Boga do świata jest drugim z naczelnych problemów interesujących Mascalla. Rozdział pt. „Transcendencja i immanencja" należy niewątpliwie do najlepszych w omawianej książce. Autor poddaje tu krytyce stanowisko zarówno skrajnego immanentyzmu, przejawiające się zwłaszcza w niektórych systemach filozoficznych i religijnych Dalekiego Wschodu, a także w heterodoksyjnej mistyce chrześcijańskiej i współczesnej teologii prawosławnej, jak i radykalnego transcendentalizmu, wyrażone może najjaskrawiej w Islamie, we współczesnym chrześcijaństwie zaś reprezentowane m. in. przez Karola Bartha i teologię neoprotestancką. Wyjście z obu tych skrajności znajduje się w doktrynie o analogii bytu, którą Mascall tu szkicuje, a którą rozwija w innej swojej pracy pt. *Being and analogy*. Końcowe rozdziały książki poświęcone kosmologii Whiteheada i Tennanta ukazują, na jakie trudności narażone są doktryny kosmologiczne, w których odżegnano się od możliwości stosowania analogii bytu.

Dodajmy jeszcze, a nie jest to bez znaczenia i dla podkreślenia wartości i rzetelności wywodów autora, że Mascall nie boi się uznania tajemnicy. Przykład intelektualnego ukorzenia się przed nią znajdujemy właśnie z okazji rozważenia jednej ze szczegółowych kwestii stosunku Boga do świata, mianowicie z okazji pytania, dlaczego Bóg w ogóle świat stwarzał, skoro stworzenie nic nie mogło Mu „dodać" czy „odjąć" i skoro w gruncie rzeczy do niczego nie było Mu potrzebne. Filozof nie znajdzie tu zadowalającej odpowiedzi, może natomiast zbliżyć się do uznania tajemnicy wymagającej rozświetlenia przez wiarę. Jest rzeczą oczywistą, że rozważania dotyczące Boga muszą niemal co krok doprowadzać do analogicznych zetknięć z tajemnicą.

Po tym wszystkim, co zostało tu napisane, zbyteczne jest może powtarzać, że praca Mascalla jest książką świetną — jeśli czynimy to, to dlatego, by mieć pretekst do ponarzekania, że nie została ona wydana z taką starannością a nawet pieczołowitością na jakie zasługuje. Kiepski papier, nierówno odbita czcionka, stosunkowo mało staranna korekta, która nawet w erracie nie zdołała podać wszystkich błędów drukarskich — to najważniejsze spośród rzucających się w oczy mankamentów. Pociesza za to dobry i kompetentny przekład, który w wypad-

ku tak niełatwego przecież tekstu wymagał nie tylko ogromnego wysiłku, ale i rzetelnego filozoficzno-teologicznego przygotowania.

Na zakończenie — trochę *pro domo sua* — przypomnijmy (o czym pamiętano także we wstępie od redakcji), że w dwukrotnie drukowanym na łamach „Znaku" szkicu *ABC Tomizmu* o. I. Bocheński określił książkę Mascalla jako „najlepszą pracę" z dziedziny teizmu.

*

Tej samej problematyce, co *Ten, który jest* poświęcona jest *Teodycea* ks. Wincentego Granata (*Teodycea, istnienie Boga i jego natura*, Poznań 1960, Pallottinum, „Biblioteka pomocy seminaryjnych" t. VI, s. 482, zł 80). W przeciwieństwie jednak do książki Mascalla, która posiada wszystkie cechy monografii, *Teodycea* ks. Granata jest typowym podręcznikiem. Inne są więc jej cele i przeznaczenie, toteż inne trzeba stosować wobec niej kryteria. Od razu możemy stwierdzić, że posiada ona wszelkie zalety dobrego podręcznika, ale także, że obarczona jest wadami z reguły związanymi z tym właśnie gatunkiem literackim. Do jej walorów formalnych należą przede wszystkim przejrzystość układu treści i jasność wykładu, przekonywający schemat rozdziałów poświęconych poszczególnym dowodom na istnienie Boga (historia dowodu, omówienie jego argumentacji oraz analiza pojęć i założeń w nim występujących, uwagi krytyczne), a także zróżnicowanie typograficzne, pozwalające na wyakcentowanie najbardziej zasadniczych tez i toków argumentacji. Od strony treściowej należy podkreślić niezwykłe wprost bogactwo materiału, sięgające od argumentacji św. Anzelma (a w gruncie rzeczy od najwcześniejszych filozofów greckich) aż do dowodów wypracowanych w ciągu lat ostatnich. Ale tu właśnie — choć brzmi to paradoksalnie — kryje się także słabość książki. Obfitość materiału nie pozwoliła na dogłębne przeanalizowanie każdego z dowodów, uniemożliwiła też wyeksplikowanie całokształtu doktrynalnego zaplecza, z którego poszczególne dowody wyrastają i którego, w pewnym przynajmniej sensie, są przedłużeniem. Oczywiście, autor w każdym wypadku ukazuje przesłanki stanowiące doktrynalną genezę dowodu, mimo to czasem odnosi się wrażenie, jak gdyby argumentacja była jeszcze niewystarczająca i odczuwa się potrzebę gruntownego przedyskutowania założeń sięgających dalej niż materiał przedstawiony w samym dowodzie. Uwaga ta odnosi się w szczególności do dowodów zaczerpniętych z najnowszych kierunków filozoficznych i to nawet pomimo to, że problem intuicji, który najczęściej wiąże się z argumentacją tych dowodów, został przedstawiony i zanalizowany niezwykle wszechstronnie (zob. rozdz. VII, „Metoda intuicji w doprowadzeniu człowieka do Boga").

Teodycea ks. W. Granata dzieli się na dwie części: I. Istnienie Boga, II. Natura Boga. Pierwsza część poprzedzona jest obszerną bibliografią oraz wstępem, ukazującym doniosłość zajmowania się problematyką Boga. Właściwe rozważania części pierwszej poprzedzają uwagi metateoretyczne dotyczące samej teodycei (którą autor definiuje jako naukę o istnieniu Boga i jego naturze opartą na faktach poznanych przez obserwację, a wyjaśnionych w świetle naszego rozumu — s. 31), jej założeń i jej stosunku do innych nauk.

Po zreferowaniu negatywnych i pozytywnych teorii dotyczących poznania istnienia Boga i Jego istoty, autor omawia dowody *a priori* (św. Anzelma, Kartezjusza i Leibniza) i przechodzi do bardzo szczegółowego rozważenia pięciu dróg św. Tomasza, którym poświęca najwięcej miejsca w swej książce.

Wieloraki materiał nagromadzony z okazji analizy dowodów św. Tomasza stanowić może ogromną pomoc dla dokładnego zapoznania się z całokształtem związanej z nim problematyki. Dokładne dane dotyczące genezy i historii każdego dowodu pozwalają prześledzić proces jego krystalizowania się i dojrzewania, podczas gdy sprawozdania z aktualnego stanu dyskusji nad jego wartością dowodową umożliwiają krytyczne ustosunkowanie się do rozmaitych jego interpretacji. Ks. Granat próbuje zazwyczaj bronić wartości pięciu dróg nawet przy założeniach osłabiających możliwie najbardziej ich siłę dowodową, eliminując oczywiście te interpretacje, które są bądź to fałszywe, bądź niezgodne z duchem metafizyki św. Tomasza. Przykładem tego rodzaju postawy, godzącej się na najsłabsze z możliwych do przyjęcia założeń, może być interpretacja pojęcia przygodności, przeprowadzona z okazji omawiania trzeciej drogi. „Przygodności bytu nie wiążemy tu z kwestią realnej różnicy między istotą a istnieniem; nawet gdyby w rzeczy przygodnie istniejącej istnienie stanowiło jedną z cech istoty istniejącej, mimo to rzecz byłaby w swym istnieniu przygodna". I dalej: „...rzecz, której istota nie różniłaby się od istnienia, nie musiałaby istnieć koniecznie, gdyż można od razu uczynić przypuszczenie, że do istoty danej rzeczy nie należy istnienie konieczne, lecz przygodne" (s. 143—144). W ten sposób autor ustawia się niejako ponad sporem o realną różnicę między istotą a istnieniem. I choć trzeba wyrazić wątpliwość, czy jego stanowisko w tym względzie jest słuszne (spór ten dotyczy bowiem sprawy fundamentalnej, przesądzającej w konsekwencji o zasadniczym charakterze przyjmowanej teorii metafizycznej, ze sprawą istnienia Boga i Jego stosunku do świata włącznie), to jednak można je zrozumieć na tle dominującej w podręczniku tendencji do wykorzystania wszystkich możliwych pozytywnych interpretacji dowodów na istnienie Boga. Jest sprawą dalszej dyskusji, czy postawa taka jest w każdym wypadku słuszna i czy nie prowadzi z konieczności do swoistego eklektyzmu,

stawiającego na równi argumentację bardziej uzasadnioną z jednej, a tylko możliwą i prawdopodobną przy pewnych założeniach z drugiej strony. W gruncie rzeczy chodzi tu znowu o zdecydowane ustosunkowanie się do podstawowej interpretacji całokształtu założeń, w tym wypadku metafizycznych, warunkujących rozumienie poszczególnych przesłanek i toku dowodów. Tak na przykład traktowanie tzw. „tomizmu egzystencjalnego" na równi z innymi rozumieniami myśli św. Tomasza doprowadziło po prostu do zignorowania niezwykle interesującej i przekonywującej interpretacji tzw. czwartej drogi, którą przedstawił o. Krąpiec w *Teorii analogii bytu* (dzieło to figuruje w bibliografii omawianej książki). Trzeba jednak przyznać, że zazwyczaj — choćby przy okazji dowodu *ex motu* — tzw. ujęcia egzystencjalne są z reguły rejestrowane.

Druga część *Teodycei* pt. Natura Boga rozważa wyznaczone tytułem zagadnienia w następującym porządku: 1. poznawalność Bożej Natury, 2. przymioty Boże w ogólności, 3. przymioty Boga złączone z Jego istnieniem, 4. przymioty Boga wynikające z Jego działań, 5. Opatrzność Boża.

Dochodząc do końca uwag dotyczących omawianej pracy, celowe wydaje się przypomnienie, że jest to podręcznik i że pewien „eklektyzm" (słowo to zresztą nie jest tu najodpowiedniejsze) o którym wspomniałem powyżej, da się w całości usprawiedliwić. Co więcej, kto wie, czy nie właśnie dzięki niemu — a przynajmiej między innymi dzięki niemu — *Teodycea* ks. Granata będzie mogła spełnić ten cel, o który chodzić musi w wypadku każdego dobrego podręcznika: pobudzić czytelnika do przedsięwzięcia pogłębionych badań i do podjęcia trudu samodzielnych przemyśleń. Treść książki ks. Granata niewątpliwie zostawia w tym kierunku drzwi szeroko otwarte.

W. S.

Résumé

Cyprian Kamil Norwid (1821—1883) éminent poète polonais, émigré politique, décédé à Paris, où il a passé presque une trentaine d'années de sa vie.

Ce n'est qu'après sa mort qu'il a été reconnu comme un précurseur peu commun dans le domaine de la pensée et de la forme poétique. Les lettres inédites, inconnues jusqu'ici, écrites aux membres de la Congrégation des religieux polonais de la Résurrection, nous livrent la vie intérieure si riche de ce poète et artiste catholique, un des plus profonds qu'ait eu la Pologne. Une grande part de l'oeuvre et de la correspondance de Norwid a disparu. La publication présente de vingt lettres inédites de Norwid conservées aux archives des Pères de la Résurrection à Rome, est donc un évènement culturel d'importance.

Le titre ci-dessus est tiré d'une composition pleine d'amertume écrite par Norwid en langue française en 1867. La religion du poète est patente surtout dans ses peintures encore qu'elle accompagne toute son oeuvre littéraire.

L'analyse de celle-ci nous en fournit des preuves. Tout d'abord la langue, l'emploi constant de certains mots, l'accent mis sur des expressions comme: chrétien, prère, sacrement ainsi que le sens péjoratif attaché toujours au mot „païen". De même, pour donner le sentiment du parfait, le poète recourt à l'image de l'Hostie, en parlant par ex. de la musique de Chopin ou décrivant la mort pieuse de son ami.

• Son inspiration se nourrit de l'Evangile: citations, paraphrases, allusions aux paraboles. Les en-tête de ses poésies sont à plusieurs reprises tirés de ces textes inspirés et on sait l'importance que leur donne Norwid. De même les femmes que nomme l'Évangile: la Sainte Vierge, Véronique, Marie représentent pour lui l'idéal de la femme et il y oppose les créations plutôt pâles de la poésie polonaise contemporaine.

Norwid donne encore une paraphrase poétique du *Magnificat, des Psaumes* et *du Cantique des cantiques* et de facon générale on en saisit facilement l'influence dans ses écrits. Sa *Litanie à la Sainte Vierge* reprend les invocations que

l'Église chante en l'honneur de la Vierge, les développe et les approfondit. Trait qu'on pourrait généraliser: le poète s'attache avant tout au dogme, à la vérité que celui-ci exprime. Comme nous sommes loin ici de la religiosité du romantisme.

Nous avons encore de la poésie apologétique dirigée contre les adversaires de la religion chrétienne, ou, plus souvent, contre ceux qui la défigurent en en faisant une convention. En traits fortement appuyés on nous dépeint „le grand monde" et ces dames „qui prient, adonnées au crime". Les comédies écrites par Norwid ainsi que sa nouvelle *Le Bracelet* fouettent cette étourderie des salons et la façon légère dont ils traitent les sacrements.

Norwid rapporte à Dieu tous les grands problèmes humains. Il souligne la grandeur et la chute de l'homme, son „sacerdoce" si élevé, dont il n'a pas conscience, son diadème royal et les liens qui le font souffrir. La grandeur, l'héroïsme, la victoire véritable ne sont possibles qu'en union avec Dieu et sa volonté. L'art et l'amour sont aussi pénétrés de religion. L'art nous fait retrouver ce qui était perdu, recouvrir l'adoption filiale et „le profil divin défiguré par le péché", il assume „l'humain" et capte „le divin". Et l'amour total, · l'amour chrétien, est bien autre chose que „l'amour pur" dont se leurrent les romantiques. Ceci, par parenthèse, nous fait entrevoir la culture profondément païenne de l'époque où vivait Norwid.

En vrai essai, le travail de Mme Sławińska nous livre quelques aperçus seulement de cette oeuvre si riche, souligne les problèmes, jalonne en un mot la route pour des recherches ultérieures. Il est à souhaiter qu'elles nous révèlent enfin Norwid et sa maturité hors de pair, tellement en avance sur son temps.

Zdzisław Łapiński: L'actualité de Norwid 921

„Elle m'est étrangère — écrivait Norwid — cette poésie qui, pour l'être, veut des thèmes gracieux, écarte les arides". De fait, ses sujets à lui ressemblent singulièrement à ceux dont traitent aujourd'hui des disciplines scentifiques comme la sémantique, l'antropologie, la sociologie, l'histoire etc. Ce qui est plus étonnant, c'est que sa pensée est toujours actuelle. Il est le seul, parmi les poètes polonais du passé, à nous donner des réponses et des solutions aux problèmes qui nous préoccupent à l'heure actuelle. Car il a su voir, à leur naissance, des processus inaperçus de ses contemporains et dont maintenant nous nous trouvons affectés.

En effet, Norwid possédait au plus haut point ce don d'artiste de saisir d'emblée le sens d'une civilisation, de goûter la saveur propre de telle ou telle culture antique ou contemporaine. Il était pareillement apte à rendre le style particulier des groupes sociaux donnés et leurs paracultures. Le poète avait une conscience aiguë de la pression qu'exerce sur l'individu la société et son passé et il s'en sert pour souligner d'autant plus la responsabilité des humains. C'est

en pleine conscience que nous devons prendre part „au drame de la vie et de l'histoire". Une de ses oeuvres, très contemporaine, nous parle, comme Camus, de l'homme, éternel Sisyphe, réduit à toujours ployer l'échine sous un faix pesant „car il s'en faut que soit achevé le labeur des siècles". L'héroïsme qui s'impose c'est l'effort soutenu en même temps que tempéré, la modération et le bon sens. Norwid s'oppose à ces tendances extremistes qui devaient dans l'avenir donner jour à „la révolution nihiliste" du XXe siècle. Des mots comme „innocence" ou „pureté" sonnent creux à ses oreilles, car il ne veut pas d'innocence qui serait le fruit d'ignorance. „Son ouï est blessée par le cor aux abois", c'est pourquoi la diction du poète est rude, centrée sur le réel.

Les sujets traités conduisent donc à la refléxion, ils demandent un effort intellectuel, donnent naissance à des conclusions bien définies. En même temps que son style cadencé, d'une sonorité musicale, tellement imagé que c'est comme une série de tableaux éblouissants, l'aisance à manier le pathétique ou l'ironie, le nuancement de la pensée, créent une ambiance émotive qui gagne le lecteur. La pensée vraiment prend corps, elle se fait vue et sensation, elle nous met à même de répondre adéquatement aux problèmes qui nous sollicitent, à se faire un jugement sur le monde et sa réalité. Le but cependant n'est pas de susciter chez le lecteur toujours les mêmes réponses, mais plutôt de le mettre „à l'écoute". Norwid agit ici en bon pédagogue: s'il désire qu'on partage ses vues, il estime cependant plus haut un jugement personnel et c'est ce dernier qu'il veut voir chez nous. Il n'est donc pas magicien mais fait de la dialectique dans l'ancienne acception du mot. Tel un éducateur avisé il agit par son exemple sans vouloir moraliser à perte de vue. L'exemple c'est la structure même de ses poésies. Voici l'angoisse d'une âme en quête de vérité: elle cherche, à travers l'erreur peut-être, mais sans se lasser. Or, l'agenceemnt même des mots et des phrases reflète cette recherche anxieuse.

Volontiers on parlerait ici de T. S. Eliot, le père de la poésie lyrique contemporaine, anglaise surtout. Par contre le surréalisme serait tout à fait étranger à la pensée de Norwid. Tout en respectant le naturel il trouve cependant qu'il est propre à l'homme de surmonter la nature, en soi et autour de lui. Qu'il est de son devoir de polir les moeurs en assurant la supériorité de la réflexion sur ce qui est instinctif. C'est donc la réflexion qui est avant tout le trait distinctif de l'oeuvre écrite, laissée par Norwid.

Norwid a laissé peu d'oeuvres poétiques consacrées proprement à l'amour. Les personnages féminins de ses comédies et nouvelles où il dépeint la vie contemporaine représentent presque sans exception des femmes super-

ficielles et de peu de valeur. Pourtant ce n'est pas là qu'il faudrait chercher toute la pensée de l'artiste sur le rôle de la femme et du mariage dans la vie de l'individu et celle de la société. Elle se trouve ailleurs, parsemée dans sa correspondance, exposée aussi dans deux dissertations peu connues: *L'émancipation des femmes* et *De l'amour, livres deux.*

Le poète trouve donc que par nature la femme est égale et même à certains égards supérieure à l'homme. Elle peut par conséquent exercer dans la société toutes les professions, être savant, artiste, s'occuper de la politique etc. Cependant, dans son action elle ne doit pas imiter l'homme mais plutôt le compléter par tout le féminin qu'elle porte en elle. Pareillement, dans le mariage la femme ne doit pas perdre sa personnalité propre, mais bien la développer, l'élever à la deuxième puissance dans l'être". Son choix de compagnon de vie devrait être fait en pleine conscience indépendamment des considérations telle que la fortune, la famille ou l'opinion mondaine. L'amour mutuelle n'est pas une adoration idolâtre mais il est appelé à s'épanouir dans l'amour de Dieu et de ses proches. Il faut donc que dans le choix du mari ou de la femme on se demande si la personne en question est capable d'un amour désintéressé dans ce don mutuel que comporte le mariage. Norwid souligne que dans l'amour conjugal, la femme, loin de détacher l'homme des réalités terrestres, doit le porter au contraire davantage vers la société et ses semblables.

Ce n'est là qu'un aspect de la philosophie si éminemment chrétienne du poète, mais il s'oppose nettement aux conceptions romantiques de l'époque.

Il reste cependant que dans son oeuvre artistique Norwid n'a pas créé ce type de femme dont il fait l'éloge dans ses autres écrits. C'est peut-être parce que pesa sur lui l'amour malhereux porté à Marie Kalergis „grande dame romantique" représentant type de son époque.

Zdzisław Jastrzębski: Le problème de la mort chez Norwid . . **939**

Le problème de la mort chez Norwid, tel est le sujet du présent article. Les paroles de St. Paul: „où est, ô mort, ton aiguillon" citées par le poète caractérisent bien son attitude devant celle-ci. C'est comme un défi lancé à la dure réalité ainsi qu'à toute époque du romantisme. Les funérailles et tout ce qui y touche sont des évènements bien douloureux, ils n'en devenaient pas moins en Pologne sujet à un pathos plein de sublime. „Partout rien que le deuil et les bonnets" s'indignait Norwid. Car il était, lui, intensément vivant — la grande affaire étant d'enrichir spirituellement l'humanité, de surmonter la fainéantise, la routine et la passivité, d'arriver au plein épanouissement de la personnalité.

On souligne trop peu chez Norwid l'affirmation de la vie, la mise en valeur de ce qui est positif, l'engagement et non

la négation. Pourquoi donc le thème de la mort apparait-il si souvent, jusqu'à créer même dans *Les fleurs noires* un genre de necrologue? C'est que Norwid y recueillait ce qu'ont laissé les disparus. il notait leurs paroles et leurs faits, il fixait comme par daguerréotype, objectivement, sans couleurs, l'effigie du défunt. Il parlait souvent des trépassés, mais c'était pour les honorer, pour les garder vivants aux yeux de la postérité. Ce n'est pas à leur mort qu'il s'intéressait, mais aux derniers instants de leur vie.

Car, pour Norwid, la mort est un accomplissement, dernière touche donnée à l'oeuvre de notre vie. L'homme s'en va mais restent les valeurs qu'il a montré, ce à quoi il est arrivé. Reste aussi son testament, la continuation de ce qu'il a entrepris. Dans *Une poignée de sable* Norwid met en parallèle la tombe païenne et celle du chrétien. La première est un brisement, perte de tout contact, la seconde par contre invite à la relève.

D'où le sens des funérailles: elles sont pour Norwid l'occasion de souligner certaines vérités, permettent de se faire un jugement sur la maturité de la société, sur son attitude envers l'homme. Ce discernement Norwid ne le voit pas chez les Polonais. La mise au tombeau c'est aussi le respect montré au corps du défunt, et le poète l'envisage en artiste et en chrétien. „Le corps humain est le plus grand chef-d'oeuvre de la matière", les funerailles seront donc le dernier service qu'on est en devoir de rendre à celui-ci. On est pareillement tenu de se souvenir du défunt et de prier pour lui. „...Bien des dommages résultent pour la chrétienté du fait qu'elle se détourne de ces tristes cérémonies" et ne veut pas regarder la mort en face.

Le deuil non plus n'est pas le désespoir qui s'attache au passé, mais ce qui est dit dans l'Évangile: „Femme, voilà ton fils", paroles que Norwid reprend pour nous les inculquer.

Pour comprendre la véritable portée que le poète donne à la mort, il faut distinguer avec lui entre le décès et le fait de mourir. „Avec tout homme qui chérit le trépas. je hais la mort". Car il y a mort et mort. A plusieurs reprises Norwid mentionne „les âmes mortes", la torpeur, l'imitation stérile et l'engourdissement qui sont une mort spirituelle, nationale, sociale. Contre elle le poète se dresse dans toute la force de l'Esprit divin au nom d'une vigilance de tout instant.

Car il y a encore, il y aura toujours l'évènement grandiose de la Crucifixion. Le Sauveur a vaincu la mort. „Et comment pourrait ressusciter ce qui n'est pas mort?" La victoire du Christ est le gage de l'espérance. elle donne la force de surmonter la mort. C'est ce que Norwid a compris. Il dénonçait l'amour morbide qu'on porte à cette dernière. il montrait du doigt son influence pernicieuse dans les fautes nationales, il combattait pour que l'homme multiplie les talents évangéliques, pour qu'il s'épanouisse dans son humanité. Car: „Le Seigneur ne veut pas de notre mort, mais que nous soyons ses témoins aux noces éternelles."

Zbigniew Mehoffer: Le Polonais et la loi (sommes-nous civilisés?) 950

La littérature d'un peuple nous découvre son âme. Or, sous ce rapport l'oeuvre littéraire polonaise montre envers la loi et les juristes une nette aversion mêlée d'ironie. Attitude pareille à celle recontrée en France vis à vis du médicin (Montaigne, Molière, Lesage — et dernièrement Van der Meersch). Cette disposition de critique laisse de côté la vie tant privée que sociale où pourtant s'exerce considérablement l'influence de la loi, elle ne s'arrête guère au sens profond de celle-ci, non plus qu'au mécanisme selon lequel elle se déploye. En contrepartie l'auteur montre l'intérêt que suscitent ces questions chez d'autres peuples, citant à l'appui des ouvrages comme *American Tragedy* dè Dreiser, *Antigua, penny, puce* de Graves, *Mutiny on the Caine* de Wouk, ou des films par ex. *Twelve angry men* et *Just at noon,* rendus accessibles au public polonais. Il souligne l'accueil positif qui y a été donné à l'étranger, preuve, à son avis, des affinités entre ce genre de publications et le sentiment national.

D'autres observations, plus directes, confirment cette supposition, ce qui conduit à poser chez le Polonais dans son attitude vis à vis de la loi deux traits caractéristiques se conditionnant mutuellement: 1) l'aversion envers celle-ci, 2) la méconnaissance de son aspect plus noble, humanitaire. Pour ce qui est du premier point on recontre dans d'autres pays une critique parfois très sévère de la législation et des juristes mais en Pologne l'attitude négative embrasse en même temps les personnes et la chose, c'est à dire la loi comme telle, ce qui et très révélateur. Ce symptôme ne date pas d'hier et semble s'expliquer par l'anarchie dans laquelle sombra jadis le pouvoir judiciaire en Pologne. Mais il serait par trop commode et sans appui historique suffisant de vouloir expliquer la susdite hostilité uniquement par le fait que pendant longtemps la loi en Pologne émanait de ceux qui se sont partagé le pays. Évidemment les lois édictées par un régime despotique, dans le but d'atteindre et de s'assurer certains avantages, ont un pouvoir destructif dès là qu'elles ne correspondent pas au sens moral de la société. Il en fut ainsi lors de la contrainte économique exerçée en France par le mercantilisme ou le Blocus continental imposé par Napoléon. On doit appliquer la même mesure pour se rendre compte des effets des partages ou de l'occupation de la Pologne.

Les célèbres jurisconsultes romains comme Celsus, Ulpien ou Papinien disent de la loi qu'elle est *ars boni et aequi,* nous montrant par là son sens profond. L'auteur cite ici en exemple la conduite infléxible de Boissy D'Anglas le 1 prairial de l'an III de la Révolution, ainsi que l'affaire du Meunier Sans-Souci comme symbole du respect dû aux lois; à ce point de vue le comte de François Andrieux est révélateur de la mentalité des gens qui ont ce respect dans le sang. Les Polonais sont dépourvus de ce sens de la loi prêt à sacrifier même la vie pour la cause de la légalité (par ex. la mort de Papinien), tout en étant prêts à se dépenser incon-

sidéremment et de façon improductive sur les champs de bataille étrangers (Somosierra, Monte Cassino). C'est pourquoi les éminents juristes que possédait la Pologne jusqu'il n'y a pas longtemps écrivaient et professaient pour ainsi dire dans le vide, ce qui du reste s'accorde bien avec la sélection sociale, déficiente en Pologne depuis des générations.

L'attitude présente du Polonais envers la loi nous est montrée à travers une suite d'aperçus. Ils n'ont pas pour but d'épuiser la question, mais plutôt de donner au lecteur une vue d'ensemble du sujet. Les remarques relatives à la valorisation de la loi sont des plus pertinentes, surtout ce qui est dit de son interpretation pragmatique c'est à dire de la tendance à s'en servir pour son avantage propre, s'agit-il d'individus ou de l'État vis à vis des sujets. D'où la conviction que la loi joue normalement avant tout au cours du litige, en d'autres mots qu'elle ne prend pas l'individu „en dedans" mais qu'elle lui est extérieure et prend corps en tant que résultante des forces en action et non pas selon le principe *ius suum cuique tribuendi*. Dans cet ordre d'idées il advient que dans ses rapports avec l'administration et le fisc le sujet n'arrive tout au plus qu'à ce qu'il parvient à extorquer par lui-même. Les heurts qui en résultent à une proportion vraiment démésurée entravent considérablement les rouages de la machine sociale et conduisent à une perte d'énergie que certainement on n'estime pas suffisamment. Si on y ajoute l'absence de la juridiction administrative on ne sera pas surpris de constater au sein de la société un dépérissement du sens de la loi et un manque de volonté pour la défendre, phénomène particulièrement inquiétant. Le concept lui-même de la légalité n'est plus compris. L'auteur cite ici plusieurs exemples montrant comment par la défense de la légalité on comprenait la lutte avec le délit — malentendu d'autant plus grave que par légalité on doit comprendre non pas le fait de ne pas transgresser la loi, mais bien que les autorités et les gouvernants se gardent de tout arbitraire dans l'exercice du pouvoir et l'application de la loi. Il est à regretter que l'encyclopédie parue récemment en Pologne confonde ces deux notions.

Cette acception utilitaire de la loi dont il a été question plus haut, fait aussi que dans les causes portées devant les tribunaux l'accent est mis surtout sur des habiletés de procédure, donnant ainsi une fausse idée du „bon avocat" et le mettant dans l'estime générale au dessus de l'homme de loi comme tel.

Suivent quelques considérations sur l'application du droit pénal et la jurisprudence des tribunaux. Pour finir l'auteur attire l'attention sur le sens profondément humain de la loi et son influence humanisante. On devrait le souligner davantage surtout devant le présent essor de la technique dans le pays qui demande la sauvegarde d'autres valeurs non moins nécéssaires. Une certaine culture humaniste est indispensable même aux techniciens. Une introduction à la philosophie du droit devrait trouver sa place

avec d'autres disciplines dans la formation du technicien. L'auteur s'attache à montrer l'influence bienfaisante que cela peut avoir quant au développement de certaines qualités de coeur et d'esprit.

Abbé Jerzy Wolff: Felicité Głowacka 966

L'art de Félicité Głowacka, à la limite de la peinture figurative, attire surtout par ce qui dépasse l'objet comme tel et à quoi on reconnait un véritable artiste: l'accord harmonieux des éléments mis en jeu.

Il est difficile de le décrire: il faudrait parler de sa beauté propre, de ce qu'il a mûri dans un laps de temps extrêmement court (1949—1951) — deux ans à peine — de ce qu'il est le fait d'une femme déjà âgée qui n'a jamais auparavant tenu le pinceau. Il a donc suffi à l'artiste de quelque mois pour atteindre, en brûlant les étapes, à une véritable maîtrise du dessin et du coloris.

Elle était toujours très sensible à la beauté dont elle se laissait impregner en artiste, alors même que personne ne soupçonnait encore qu'elle allait se consacrer à la peinture. Ses bouquets de fleurs, peints non pas d'après nature mais tels qu'elle les voyait dans les visions de son âme, reproduisent sans doute ces impressions du temps passé. On peut parler à bon droit d'un phénomène, car l'histoire de la peinture ne connait pas d'autre cas semblable. Il y avait bien au XIXe siècle Berthe Morizot, et de nos temps Suzanne Valadon et Olga Boznańska, mais c'est tout autre chose. Głowacka dans ses créations féeriques à la gouache et au pastel nous introduit dans une monde de rêves, exprime ces aspirations inconscientes de la jeunesse dont malgré l'âge elle a gardé la fraicheur.

Głowacka a laissée encore une abondance de dessins tout aussi personnels. Ils n'ont rien d'académique, comme ses autres oeuvres ils insinuent plutôt qu'ils ne représentent. On penserait à Goya, Rembrandt, dont elle disait familièrement, avec affection: ce vieux bandit.

C'est ainsi que vers la cinquantaine elle s'en ella, ayant donné en peu de temps une oeuvre d'une richesse extraordinaire. Ses dernières paroles, lorsqu'elle sombrait déjà dans l'inconscient, furent: „savoir créer, sans y prendre garde".

Maria Garnysz: Les trois retours 976

Dans son essai sur „Le retour à la religion" (*The Return to Religion*) de H. C. Link, l'auteur tente de tracer „les trois visages" de ce livre qui a connu un grand succès aux États Unis.

La religion apparait au psychologue américain comme une forme de psychothérapie et c'est comme telle qu'il l'a adoptée lui-même et qu'il la propose aux lecteurs. Une telle perspective, évidemment, devrait être considérablement élargie pour être acceptée des catholiques. Néanmoins le livre rend service en insistant sur les valeurs purement pratiques de la

morale chrétienne. Nous la concevons tous principalement comme une morale qui vise l'au-delà de la vie terrestre et c'est pourquoi nous oublions son mérite „profane" qui est la formation des individus sains, forts et heureux. Il est temps peut-être qu'on revienne au vieux thème de la sagesse chrétienne et qu'on fasse ressortir ses valeurs à la lumière des sciences et des situations contemporaines.

L'autre aspect intéressant du livre américan (écrit en 1936) est sa conception de la personnalité-modèle. Par son culte de l'actif et de l'efficace et par son refus acharné du méditatif, H. C. Link s'est fait partisan d'une éducation „à agir et à plaire avant toute chose". Or, c'est précisement les résultats d'une telle éducation qui sont maintenant dénoncés aux États Unis: les sociologues déplorent le conformisme de la „foule solitaire" et dans le domaine de l'éducation on observe une révalorisation radicale d'une instruction méprisée jadis comme „académique" et des qualités intellectuelles dites „méditatives". C'est un autre „retour" donc, cette fois imprévu par H. C. Link, que son livre met en relief; l'activité et l'art de plaire que certains théoriciens quelque peu dogmatistes considéraient, il y a vingt ans, comme les seules valeurs utiles, sinon les seules désirables, ont „produit" des comportements conformistes, typiques d'ailleurs de toute éducation doctrinaire et trop étroite. La vague du criticisme qui s'élève aux États Unis marque, semble-t-il, un abandon des thèses de Link pour des conceptions antérieures et opposées.

Dans la troisième partie de son étude l'auteur essaie de déterminer les sources plus profondes des échecs et des contradictions du schéma éducatif qui a été proposé, et—ce qui est pire encore — réalisé aux États Unis. Le seul critère d'après lequel H. C. Link juge sa „personnalité-modèle" ressemble sans aucun doute au critère de „valeur marchande" dans le pragmatisme de William James. Or, l'impact du pragmatisme sur les tendances de penser et d'agir (non seulement aux États Unis mais un peu partout) est peut-être plus profond d'ores et déjà qu'on ne le croit. Le culte de l'actif et l'anti-intellectualisme peuvent n'être que des vagues passagères, mais la façon de penser et les attitudes qu'on peut appeler „la philosphie populaire" mettent longtemps à se former et plus de temps encore à changer. C'est pourtant la „philosophie populaire" et non pas les courants de l'actualité qui marquent les grandes époques de la culture humaine. Il est à peine possible de dire aujourd'hui, et avec assurance, ce qui est „vogue passagère" et ce qui est „époque" dans nos réactions-types. Une montée du pragmatisme universel est pourtant évidente, et la question s'impose si ce n'est pas William James après tout, plus qu'un Sartre, ou qu'un Marx, qui est le vrai Philosophe de notre temps. Et ce serait encore un retour: vers l'époque des Sept Sages cette fois. C'était à cette époque précisement, époque dite „pré-philosophique" et qui était à vrai-dire l'époque de „*know-how*", qu'on savait les „comment" sans se demander les „pourquoi". Tout ce qui vint plus tard — la philosophie gréco-latine, le

christianisme, les idéologies récentes, admettait comme prémices de base l'existence de certaines vérités permanentes et la nécessité de juger les choses du temps en fonction de ces vérités. N'était-ce que pour revenir au point du départ? Car nous voilà de nouveau dans une époque du „comment". C'est la méthode qui compte avant tout, c'est elle seule qui tend à fournir la réponse suffisante. Petit à petit, d'une façon presque imperceptible, on oublie les „pourquoi". À l'époque des Sept Sages, dit-on, l'homme „ne savait pas encore" poser la grande question désintéressé. A l'époque atomique la chose n'est pas tellement claire: ne sait-il „plus" la poser? Ou sait-il „déjà" qu'il ne veut plus le faire?

P. Jan Dorda SJ: Doute ou certitude? 994

Le risque de la foi, dont parle Pascal, et qui lui sert à attirer l'incroyant vers Dieu est érigé en principe par Mr. l'abbé Marciszewski ainsi que Mr. Narbutt et considéré comme une note caractéristique de celle-ci. On peut le résumer comme suit: les thèses philosophiques, connues sous le nom de „préambules de la foi" peuvent être seulement plus ou moins probables. La seule preuve avançée par Mr. Narbutt en faveur de cette assertion est le fait que toujours beaucoup contestent ces thèses et qu'il reste toujours bien de difficultés à resoudre. Et il cite comme insolvables certaines objections soulevées contre les miracles. L'argumentation de Mr. l'abbé Marciszewski va plus loin: il argue de ce que jamais aucune science humaine ne parvient à une vision définitive du Cosmos. Entrant en détails Mr. l'abbé Marciszewski souligne la discutabilité des méthodes historiques devant établir le fait de la Révélation et la défectuosité des principaux arguments pour l'existence de Dieu (celui du mouvement et de la contingence des choses) à l'égard du postulat d'un controle emipirique des faits. Ce dernier terme est emprunté aux néopositivistes, mais l'auteur n'en précise pas ici la signification. Or la précision serait ici pour le moins indispensable, d'autant plus que le terme est jusqu'aujourd'hui discuté au sein même du néopositivisme, à l'exception près que toute proposition métaphysique en soit exclue; clausule tout à fait inadmissible pour l'abbé Marciszewski. Dans son article „Controverses au sujet d'une conception rationnelle du monde" (No 71 „Znak") l'auteur, il est vrai, semble élargir les limites étroites de l'empirisme néopositiviste en se prononçant pour l'intuition intellectuelle mais cette concession retracte entièrement sa thèse préaable du risque de la foi, par rapport non seulement à une certitude toute spontanée qu'on aurait vis à vis d'un fait, mais aussi dans le domaine de la connaissance scientifique; or cela Mr. l'abbé Marciszewski ne le dit point.

Quant à l'incertitude des préambules de la foi cet auteur tente de la présenter comme compatible avec la déclaration dogmatique du Concile de Vatican. Selon l'auteur le Concile ne penserait pas à la question du fait, mais seulement à celle

du droit; en d'autres mots il s'agirait simplement de la nue possibilité de démontrer par la raison l'existence de Dieu, mais non pas que cette possibilité ait déjà passée en acte ou y passerait dans l'avenir.

Cette interprétation est évidemment insoutenable puisqu'il s'agit d'une obligation inconditionnée d'accepter le fait de la Révélation. En effet, l'obligation ne peut suivre que s'il y a la certitude concernant les préambules de la foi; si pas de certitude, pas d'obligation. L'acte de foi ne serait plus alors qu'un geste très noble envers un Dieu probable, mais on serait libre de poser ou non cet acte et aucune sanction ne serait attachée au refus. L'exposé de l'auteur fausse l'état de la question tel qu'il a été exposé au Concile. Dieu est un fait certain et indubitable pour St. Paul et la Sagesse qui précisement accusent les païens du péché sur ce point; et il y a en outre la persuasion commune du genre humain. Le Concile avait à se prononcer sur la source de cette certitude. Des quatre interprétations: la raison pure, la raison pratique de Kant, le fidéisme et le traditionalisme, le Concile adopte la première, tout en rejetant les autres comme erronées.

Mr. Narbutt se défend de semer le doute et incite à garder le sang froid dans ces questions si vitales. Mais est-il à l'abri de tout reproche lorsqu'il élève l'incertitude des préambules de la foi au rang d'une loyauté vis à vis de soi-même et de courtoisie envers les adversaires? Mr. l'abbé Marciszewski se réclame, de son coté de Hume pour montrer la probabilité inévitable de toute vérité scientifique. Or les faits et les lois établies par la science démentent les énonçés de Hume, c'est ce que l'auteur du présent article s'attache à montrer citant à l'appui les sciences physiques et leurs procédés.

Mr. l'abbé Marciszewski ramène aux seules méthodes historiques le devoir de prouver le fait de la Révélation. Ces méthodes sont d'ailleurs, aux mains des historiens non prévenus plus que suffisantes pour arriver à une certitude objective sur la question. Mais il faut dire, en outre, que le fait de la Révélation est toujours actuel et vivant; il se justifie par les effects spirituels aussi bien que tangibles qu'il suscite au cours de l'histoire de l'Église.

Pour en venir maintenant aux preuves rationnelles de l'existence de Dieu, Mr. l'abbé Marciszewski parait vraiment un peu mal informé lorsqu'il critique la preuve *ex motu* au nom de quelques objections proposées par la physique, cette dernière prétendant réduire le mouvement local à la force et à l'énergie. Ces critiques naissent cependant d'un malentendu philosophique. La force n'est pas à l'origine du mouvement, elle ne fait qu'accélerer le mouvement des corps (donc une vitesse déjà existante). L'argumentation philosophique reste donc intacte et en bonne logique ne peut qu'être confirmée par la mécanique. Quant à l'objection que l'énergie cause le mouvement, le malentendu est évident: la notion d'énergie comporte celle de la masse et du mouvement. On ne peut donc

ensuite chercher dans l'énergie le génèse du mouvement. La prétendue réduction causale du mouvement à l'énergie est donc l'interprétation d'*idem per idem*.

Quant à l'argument tiré de la contingence des choses Mr. l'abbé Marciszewski conteste au nom du principe de la vérification empirique des faits l'emploi des termes: corps, commencement dans l'être, annihilation. D'après lui ils sont vagues et la réalité qu'ils recouvrent difficilement saisissable. Il est cependant facile à voir que les doutes émis sont sans fondement, car dans un cas au moins la chose est vérifiable. Il s'agit de l'annihilation du couple *négaton-positon* lors de la recontre de ces deux électrons et l'apparition à leur place du couple des photons *gamma* se mouvant à la vitesse de la lumière en directions opposées — ou du phènomène inverse. Ce processus est observable puisqu'il laisse une trace sur le cliché. Et on ne peut ré_pondre qu'il s'agit d'une simple relation, où il est illégitime d'introduire des termes comme substance, cause, effet — car, outre que le néopositivisme n'est pas philosophie tout court, on ne peut rejeter sans plus l'intuition intellectuelle et son droit de former des propositions vraies qui ne sont pas cependant des tautologies. Gödel a démontré l'existence de telles propositions. Il y a en mathématiques des théorèmes basés sur l'entendement de la signification des concepts. La présentation des résultats de la recherche en forme d'une théorie totalement formalisée est un sport cher aux spécialistes, mais cette présentation ne contredit point le fait que ces théorèmes ont été établis moyennant l'intuition de la signification des concepts. La pensée humaine échappe aux tautologies et même construirait-on une machine pensante il n'en resterait pas moins vrai que cette pensée ne serait pas simplement le fait d'un stade plus élevé de la matière organisée.

L'intuition intellectuelle étant un fait, il n'est pas difficile de montrer la différence entre un changement substantiel et la dissolution d'une entité telle qu'un organisme vivant. Or la contingence de l'être est la conséquence de semblables changements ne seraient-ils qu'accidentels. Les preuves donc, apportées par Mr. l'abbé Marciszewski pour tayer sa thèse, fournissent l'occasion d'une démonstration contraire.

La certitude due au raisonnement scientifique et celle qui est le fruit du bon sens pratique ne diffèrent qu'accidentellement, on ne peut donc parler à l'occasion de ce dernier de probabilité seulement.

La pensée moderne s'est laissé envahir par le subjectivisme notamment en psychologie. Cela est du à l'inversion de l'ordre naturel objet — sujet pensant. La méfiance de Kant envers la métaphysique et la validité du principe de causalité sont donc sans fondement.

Admettre la probabilité des préambules de la foi c'est entrainer la penséé catholique dans une suite d'inconséquences. L'Église apporte au monde la certitude et non pas seulement une probabilité quant à son destin éternel.

C'est là sa mission. Il serait impossible d'aimer par dessus tout un Dieu seulement probable, de lui sacrifier sa vie, d'avoir en Lui plein espoir. On ne craint pas d'offenser bien souvent le Dieu dont on a la certitude qu'il existe, aurait-on donc scrupule à s'insurger contre un Dieu dont on ne sait pas s'il existe vraiment? Le devoir de l'homme en cette vie est d'adorer Dieu. Le servir et l'aimer. S'il devait la passer dans une continuelle recherche à prouver son existence ne serait-elle pas complètement bouleversée? Le risque de la foi et qui ne devrait pas cesser est une injure faite à Dieu et au Christ. Il implique l'affirmation, que la raison humaine, dont le but ultime est de connaitre Dieu, est déficiente dans son exercice même, tel un instrument mal adapté. Il met encore en cause le miracle voulu par le Christ pour être un signe certain de sa divinité et de la mission de l'Église dans le monde.

TREŚĆ ZESZYTU

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

Zeszyt podwójny
Cena zł 24.—

